

شخصیت و حقوق زن در اسلام

مهدی مهریزی

شخصیت و حقوق زن در اسلام

نویسنده

مهدی مهریزی

تهران ۱۳۸۶

سرشناسه : مهریزی، مهدی، ۱۳۴۱-
عنوان و نام پدیدآور: شخصیت و حقوق زن در اسلام / تألیف مهدی مهریزی.
مشخصات نشر : تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
مشخصات ظاهری : ۴۲، ۵۰۴ ص
شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۴۴۵-۳۱۴-۴
وضعیت فهرست‌نویسی : فیپا.
یادداشت : چاپ دوم: ۱۳۸۶ (فیپا).
یادداشت : کتابنامه: ص. [۴۸۷] - ۵۰۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع : زنان در اسلام.
موضوع : زنان -- وضع حقوقی و قوانین (فقه).
شناسه افزوده : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
شناسه افزوده : ۴۸۳۱ / ۲۹۷
ردمبندی کنگره : ۳ ش ۹۵ م / ۱۷۲ / ۲۳۰ BP
ردمبندی دیویی : ۲۹۷/۴۸۳۱
شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۸۴۹ - ۸۱ م

شخصیت و حقوق زن در اسلام

نویسنده: مهدی مهریزی

چاپ نخست: ۱۳۸۲

چاپ دوم: بهار ۱۳۸۶؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مهران؛ چاپ: شیرین؛ صحافی: سبزواری

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ ادارهٔ مرکزی : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛
صندوق پستی ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن : ۷۱ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲
آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.com www.elmifarhangi.com

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛
کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.Ketabgostarco.com

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب - روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

سخن اول

خدای بزرگ را سپاس می‌گویم که پس از سال‌های مدید این اثر آماده نشر می‌گردد؛ چرا که این پژوهش در سال‌های ۱۳۷۲ تا ۱۳۷۴ به انجام رسید و از آن زمان تاکنون در انتظار نشر به سر می‌بَرَد. در این فاصلهٔ طولانی حوادثی بر آن گذشت که اگر خود زبان بِگُشاید خاطراتی، چون خاطرات رنج زنان، را باز خواهد گفت.

به هر حال، تأخیر در نشر به مدت هفت سال دگرگونی‌هایی در اوضاع جهان و ایران، و نیز تبدیل رأی‌هایی برای نویسنده به دنبال داشته است؛ بی‌شک، اگر این کتاب امروز تحریر می‌شد چنین نبود. لیک به نظر آمد نشر آن به همان گونه و بدون تغییر می‌تواند آینه‌ای باشد برای تحولات فرهنگی دوره‌ای از جامعهٔ ایران و بالتبع دیدگاه‌های نویسنده.

در این جا یادآوری چند نکته را ضروری می‌داند:

۱ـ در ترجمهٔ آیات قرآن از ترجمهٔ استاد محمد مهدی فولادوند استفاده شده است.

۲ـ در ترجمهٔ چند فراز از *نهج‌البلاغه* از ترجمهٔ استاد دکتر شهیدی بهره برده‌ام.

۳ـ تکرار در نقل روایت‌ها، که گاه در دید نخست خوشایند به نظر نمی‌رسد، به جهت استقصای کامل و بستن راه هرگونه تردید و شک بوده است. از این رو، تلاش شده در مباحث حساس و سؤال برانگیز روایت‌ها با اندک تفاوت در متن یا سند تکرار گردد.

۴ـ در بررسی اسناد روایات، بیشتر نظر به روایات شیعه بوده و روایات اهل سنت کمتر مورد جرح و تعدیل قرار گرفته و در متن کتاب به دلیل آن گوشزد شده است. ضمن آن که در روایت‌هایی که جنبهٔ شاهد و گواه داشته‌اند از نقد و بررسی سند صرف‌نظر شده است.

۵ـ در پایان، بر خود فرض می‌بینم از همهٔ فرهیختگان و فرهنگ‌دوستان که در به ثمر رسیدن این نوشتار سهمی داشته‌اند، به ویژه از مسئولان فرهنگ دوست و اهل نظر شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صمیمانه سپاسگزاری کنم.

مهدی مهریزی ــ یکم دی ماه ۱۳۸۰

مقدمه

۱. زن در گذر تاریخ

تاریخ بشریت شاهد صدها رأی متفاوت و متناقض در باب شخصیت انسانی زن، جایگاه اجتماعی و حقوق وی بوده است. این آراء، که به ادیان و اندیشمندان بشری منسوب است، تنها نظریه‌های ذهنی و دور از زندگی نبوده، بلکه پایه و مبنای رفتار مردان نسبت به زنان یا برگرفته از رفتار آنان بوده است. از این آراء و انظار در مقدمه و پیش‌گفتار هر کتاب و نوشته در موضوع زن، یا به تحقیق یا به تقلید، فراوان به چشم می‌خورد. در اینجا نخست اشاره‌ای گذرا به دیدگاه غیرمسلمانان داشته، آنگاه مروری بر دیدگاه مسلمانان در این باب خواهیم کرد.

افلاطون و ارسطو چنین اعتقاد داشتند:

> افلاطون، با جرئت و تهور فراوان، از ورود زن به هر کاری و از برابری زن و مرد در همهٔ موقعیت‌ها پشتیبانی می‌کرد. اما ارسطو، که با تعصّبات روزگار خود بیشتر سازگار بود، زن را ناقص می‌دانست و به عقیدهٔ او طبیعت آنجا که از آفریدن مرد ناتوان است زن را می‌آفریند. زنان و بندگان، از روی طبیعت، محکوم به اسارت هستند و به هیچ وجه سزاوار شرکت در کارهای عمومی نیستند.[1]

در اسطوره‌های هندی چنین آمده است:

> وقتی خداوند خواست زن را بیافریند، دریافت که مواد آفرینش در خلقت مرد به اتمام رسیده است. در برابر این مشکل، چنین اقدام کرد که از ضایعات پراکنده به هنگام آفرینش مرد، زن را بیافرید.[2]

برخی از فرویدیست‌ها معتقدند:

> زن خدمت قابلی به فرهنگ بشر نکرده و در هیچ فنی موقعیتی به‌دست نیاورده

---

۱. دورانت، ویل، *لذات فلسفه*، سازمان و انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۱ش، ص ۱۴۸.

۲. السحمرانی، اسعد، *المرأة فی التاریخ والشریعة*، دارالنفائس، بیروت ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م، ص ۲۴ـ۲۵.

است، جز در شستن و بافتن و آرایش کردن، که فنون جنبی است و مجاهده‌ای برای پوشانیدن دستگاه‌های جنسی و جلب مرد.[1]

در مقابل برخی اقتصاددان‌ها باور دارند:

ترقی تعیین کنندهٔ منتج از عمل کشت را بی‌شک باید به حساب زنان گذاشت. نمونهٔ اقوامی که هنوز هم در مرحلهٔ کشاورزی بدوی به‌سر می‌برند، و همچنین اسطوره‌ها و افسانه‌های بی‌شمار، حکایت از آن دارند زن که در جامعهٔ بدوی به چیدن میوه‌های وحشی می‌پرداخت، و بیشتر در حوالیِ خانه به‌سر می‌برد، نخستین باز تخم میوه‌های چیدهِ را بر زمین افشاند تا تهیهٔ آذوقهٔ قبیله را آسان سازد. زنان قبیلهٔ سرخ‌پوست «وینّگابو» ناگزیر می‌شدند که ذرت و برنجی راکه به عنوان بذر تعیین شده بود پنهان نگاه دارند تا خوراک مردان نگردد. در رابطهٔ نزدیک با تکامل کشاورزی به یاری زنان، بسیاری از اقوام بدوی کشاورز، ادیانی پیدا می‌شود، که بر پرستش الههٔ باروری استوار است.[2]

گفته می‌شود زن در نزد مصری‌ها، مقامی برتر از زنان سایر ملت‌ها داشته است:

هیچ ملت کهنه و نوی نیست که در مقام و منزلت زن به مقام و منزلت زنان وادی نیل رسیده باشد. نقش‌هایی که از آن زمان‌های باستانی برجای مانده زنان را به صورتی نشان می‌دهد که در میان مردم می‌خورند و می‌آشامند و در کوچه و بازار، بی‌آنکه کسی نگاهبان ایشان باشد یا سلاحی داشته باشند، در پی کار خویش می‌روند و با آزادی کامل به کارهای صنعتی و تجارتی می‌پردازند. سپاهیان یونانی، که عادت داشته‌اند بر زنان سلیطهٔ خود سخت بگیرند، از مشاهدهٔ این آزادی زنان در مصر تعجب کرده و مردان مصر را که تحت تسلط زنان خویش به‌سر می‌بردند استهزا کرده‌اند. زنان مالک می‌شدند و ملک خود را به ارث می‌گذاشتند. چچپسوت و کلئوپاتره به تخت سلطنت مصر نشستند و همان‌گونه که شاهان حکم می‌کنند و ویران می‌کنند، این دو ملکه نیز به حکم راندن و ویران ساختن پرداختند. و شاید این منزلت عالی که در مصر برای زنان بود از این پیدا شده که در آن سرزمین تسلط زن و مادرشاهی بر تسلط مرد یا پدرشاهی غالب بوده است.[3]

گاندی، مصلح بزرگ اجتماعی هندوستان، در تاریخ جدید، دیدگاه‌های بلندی نسبت به زنان دارد:

هیچ یک از شرارت‌هایی که مرد مسئول آن است چنان پست و مفتضح و خشن نبوده که توهین به نیمهٔ برتر انسانیت. جنس زن را ضعیف‌تر نمی‌دانم، چون اصیل‌تر از مرد است. حتی امروز هم زن تجسم ایثار، رنج کشیدن خاموش، فروتنی، ایمان و معرفت است.

---

۱. تیلا، عباس، زن در *آئینه تاریخ*، مؤلف، تهران ۱۳۷۰، ص ۱۴، به نقل از فرویدیسم، ص ۱۶۲.
۲. تیلا، عباس، پیشین، ص ۱۶، به نقل از *علم اقتصاد*، ص ۱۸ــ۱۹.
۳. تیلا، عباس، پیشین، ص ۲۹.

شهود [قلبی] زن اغلب صادق‌تر است تا تصور خودبینانه‌ای که مرد از دانش برتر خود دارد.

بن زن و مرد یکی است، پس مسئلهٔ آنان نیز اساساً باید یکی باشد. روح در هر دو یکسان است، یکسان زندگی می‌کنند و احساسات یکسان دارند. هر یک مکمل دیگری است و هیچ‌کدام بی‌یاری عملی آن دیگر، نمی‌تواند زندگی کند.

تا زمانی که از تولد دختر با همان شوق تولد پسر استقبال نشود، باید بدانیم که نیمی از هند فلج است.[1]

در میان مسیحیان نیز برخی آرا، قابل توجه است. آگوستین قدیس می‌گوید:

زن حیوانی است که نه استوار است و نه ثابت‌قدم، بلکه کینه‌توز است و زیان‌کار... و منبع همهٔ مجادلات و نزاع‌ها و بی‌عدالتی‌ها و حق‌کشی‌ها.[2]

به عقیدهٔ بعضی این زن‌گریزی ریشه در تورات دارد و مانند میراث شومی به کلیسا رسید، که به رغم تعالیم سلوک مسیح آن نهال را آبیاری کرد تا درختی برومند و تناور شد.[3]

در میان مسلمانان نیز عقیده‌های متفاوتی دربارهٔ زنان رایج است. قبل از نقل آن، دیدگاه برخی مستشرقان را می‌آوریم.

در تاریخ تمدن اسلام و عرب چنین داوری شده است:

اسلام به جای آنکه از مقام زن کاسته و وی را پست و فرومایه معرفی کند، چنان‌که در این عصر بدون هیچ تعلقی ورد زبان خاص و عام است، مقام زن را در جامعه بسی بالا برده، نسبت به ترقی و سعادت وی خدمات نمایانی انجام داده.

... ثابت شد این عقیدهٔ ما صحیح است که اسلام به جای اینکه از درجه و مقام زن چیزی بکاهد، وی را به مقام بلند و ارجمند رسانیده است و این هم عقیده‌ای نیست که ما اول اظهار داشته باشیم، بلکه کوسن دو پرسوال پیش از ما عین این عقیده را اظهار داشته و بارتلمی سنت هیلر هم در این عقیده با ما شریک می‌باشد.

اسلام اولین مذهبی است که در اصلاح حال زنان و ترقی و تعالی آنان قدم‌های خیلی وسیعی برداشته است. زیرا این مطلب مسلم است که در میان تمام مذاهب و اقوامی که قبل از اسلام آمده‌اند وضع و حالت زن زیاده از حد ضایع و خراب بوده است.[4]

---

۱. خجسته کیا، *مهاتما گاندی در جستجوی حقیقت*، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۲، ص ۱۴۳-۱۴۴.
۲. ستاری، جلال، *سیمای زن در فرهنگ ایران*، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۳، ص ۶۱.
۳. پیشین، ص ۶۲.
۴. لوبون، گوستاو، *تمدن اسلام و عرب*، بنگاه مطبوعاتی علمی، تهران ۱۳۴۴ش، ص ۵۱۳ و ۵۱۷.

از این قضاوت مثبت که بگذریم باید دید مسلمانان چه تصوری از زن دارند. با اسف بسیار، روح والای آرای دینی در گفته‌ها و اندیشه‌های همهٔ آنان نمود نداشته است. برداشت‌های غریب و با فاصله از دین در میانشان بسیار یافت می‌شود. همان‌گونه که آرای نزدیک به رأی دین و نزدیک به صواب نیز دیده می‌شود. مولانا می‌گوید:

شب و روز جنگ می‌کنی و طالب تهذیب اخلاق زن می‌باشی و نجاست را به خود پاک می‌کنی؛ خود را در او پاک کنی بهتر است که او را در خود پاک کنی. خود را به وی تهذیب کن و سوی او رو و آنچه اوگوید تسلیم کن، اگرچه نزد تو آن سخن محال باشد، و غیرت را ترک کن اگرچه وصف رجالست؛ و لیکن بدین وصف نیکو، وصف‌های بد در تو می‌آید. از بهر این معنی پیامبر(ص) فرمود: «لا رهبانیة فی‌الاسلام» که راهبان را راه خلوت بود و کوه نشستن و زن ناستدن و دنیا ترک کردن؛ خداوند عزوجل راهی باریک پنهان بنمود پیغامبر را و آن چیست؟ زن خواستن تا جور زن می‌کشد و محال‌های ایشان می‌شنود و برو می‌دواند و خود را مهذب می‌گرداند «و إنک لعلی خلق عظیم». جور کسان بر تافتن و تحمل کردن چنانست که نجاست خود را دریشان می‌مالی، خُلق تو نیک می‌شود از بردباری و خُلق ایشان بد می‌شود از دوانیدن و تعدی کردن، پس چون این را دانستی، خود را پاک می‌گردان، ایشان را همچون جامه‌دان که پلیدی‌های خود را در ایشان پاک می‌کنی و تو پاک می‌گردی.[1]

دربارهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی نیز چنین نوشته‌اند:

نقل است که بوعلی سینا، به آوازهٔ شیخ، عزم خرقان کرد. چون به وثاق شیخ آمد، شیخ به هیزم [آوردن] رفته بود. پرسید که شیخ کجاست؟ زنش گفت که آن زندیق کذّاب را چه می‌کنی؟ همچنین بسیار جفا گفت شیخ را، که زنش منکر او بودی، حالش چه بودی! بوعلی عزم صحرا کرد تا شیخ را ببیند، شیخ را دید که همی آید و خرواری درمنه بر شیری نهاده. بوعلی از دست برفت، گفت شیخا این چه حالت است؟ گفت آری تا ما بارِ چنان گرگی نکشیم ـ یعنی زن ـ شیری چنان بارِ ما نکشد.[2]

امام محمد غزالی در *نصیحة‌الملوک* گفته است:

آبادانی جهان از زنان است و آبادانی بی‌تدبیر هرگز راست نیاید و گفته‌اند که شاوروهُنَّ و خالفوهُنَّ... و به حقیقت هر چه به مردان رسد از محنت و بلا و هلاک، همه از زنان رسد

---

۱. ستاری، پیشین، ص ۱۳۲، به نقل از *فیه مافیه*، ص ۸۶.
۲. ستاری پیشین، ص ۱۳۳، به نقل از *تذکرة الأولیاء*، ص ۶۶۷.

و آخر از ایشان کم کس به مراد و کام دل رسد.[1]

و نیز گفته است:

چون حوّا در بهشت نافرمانی کرد و از آن درخت گندم خورد، حق تعالی زنان را هشت ده چیز عقوبت فرمود کردن.

بدان که جملگی خوی زنان برده گونه است، و خوی هر یک به صفت چیزی از حیوانات مانده است: یکی چون خوک، دوم چون کپّه [= کپّی] (بوزینه)، سه دیگر چون سگ، چهارم چون مار، پنجم چون اشتر، ششم چون کژدم، هفتم چون موش، هشتم چون کبوتر، نهم چون روباه، دهم چون گوسفند... و زنی که خوی گوسفند دارد مبارک بود، همچون گوسفند که اندر همه چیزهای وی منفعت‌یابی، زن نیک همچنین با منفعت، بود.[2]

در سرودهٔ شاعران اسلامی نیز بسیار از این دیدگاه‌ها دیده می‌شود.

افضل الدین محمد مرقی کاشانی، بابا افضل، (متـ ۷۰۷ ق) گوید:

گر عمر عزیز خوار خواهی زن کن — ای دیده اگر غبار خواهی زن کن
مانندهٔ اشتران بُختی شب و روز — در بینی اگر مهار خواهی زن کن
فرزند به سی سال هم آواز نشد — زن هم به چهل سال دمی ساز نشد
روزی به سگی گرسنه نانی دادم — آن سگ به دو صد سال ز من باز نشد[3]

شیخ محمود شبستری (متـ ۷۰۷ق) گوید:

چه کردی فهم ازاین دین‌العجائز — که بر خود جهل می‌داری تو جایز
زنان چون ناقصات عقل و دین‌اند — چرا مردان ره ایشان گزینند[4]

مولانا می‌گوید:

چند با آدم ابلیس افسانه کرد — چون حوا گفتش بخور آنگاه خَورد
اولین خون در جهانِ ظلم و داد — از کفِ قابیل بهرِ زن فتاد
نوح چون بر تابه بریان ساختی — واهله بر تابه سنگ انداختی

۱. ستاری، پیشین، ص ۱۰۰، به نقل از *نصیحة الملوک*، ص ۲۸۵.
۲. ستاری، پیشین، ص ۱۰۱، به نقل از *کیمیای سعادت*، ص ۳۱۶ و ۳۲۲.
۳. ستاری، پیشین، ص ۱۰۳، به نقل از *دیوان بابا افضل*، ص ۱۶۶، ۳۰۴، ۳۹۲ و ۴۷۷.
۴. ستاری، پیشین، ص ۱۰۳، به نقل از *مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز*، ص ۱۴۷ـ۱۴۸.

مکـر زن بـر کـارِ او چیره شـدی آب صـافِ وعـظ اوتـیره شـدی
قـوم را پـیغام کـردی از نـهان کـه نگـه داریـد دیـن زیـن گـمرهان

و نیز می‌گوید:

اول و آخـر هبوط مـن ز زن چونک بودم روح و چون گشتم بدن[1]

جامی گوید:

زن از پـهلوی چپ شـد آفریده کس از چپ راسـتی هـرگز نـدیده

و نیز گوید:

زنان را چو مردان محل اعتماد مگردان، زیراکه زن اگر چه از قبیلهٔ معتمدان آید، از آن قبیل نیست که معتمدی را شاید.

عـقل زن نـاقص است و دیـنش نیز هـرگزش کـامل اعـتماد مکـن
گـر بـد است از وی اعـتبار مگـیر ور نکـو بـر وی اعـتماد مکـن[2]

ضیاءالدین نخشبی گفته است:

ای قدم در راه مردان نهاده، زنانی که در این راه، مردوار رفته‌اند، اگر شمه‌ای از مناقب ایشان با تو در میان آرم، معجر خجالت بر سرِ وقت خود اندازی.
عزیز من، چون فردا در معرکهٔ مردان دین ندای «یا أیّها الرجال» برآید اول کسی که در آن راه قدم می‌زند مریم باشد.[3]

فقیهان نیز گفته‌های بسیار در این باب دارند. در شمار ابلهان و کودکان قراردادن زنان،[4] غالب دانستن فسق بر آنان،[5] آنان را ناقص در عقل و کمالات معنوی دانستن[6] و... از این قبیل است.

اما در دوران معاصر شاهد آرای جدیدی هستیم که باگذشته بسیار متفاوت است آرای علامه طباطبایی، شهید مطهری و امام خمینی(ره) از این دست می‌باشد.

علامه طباطبایی هویت زن و مرد را یکی می‌داند و هیچ‌کدام را بر دیگری، جز در پارسایی، ترجیح نمی‌دهد.[7]

امام خمینی(ره) می‌گوید:

---

۱. ستاری، پیشین، ص ۱۰۵. ۲. همان، ص ۱۰۷. ۳. همان، ص ۱۱۵.
۴. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضره*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ج ۶، ص ۳۵۴.
۵. نجفی، محمد حسن، *جواهرالکلام*، المکتبة الاسلامیة، تهران ۱۳۶۶، ج ۳۱، ص ۲۸۹.
۶. مجلسی، محمد باقر، *بحارالأنوار*، مؤسسة الوفاء، بیروت ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳، ج ۱، ص ۸۲.
۷. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الأعلمی، بیروت ۱۳۹۱ق/۱۹۷۲م.

زن، مظهر تحقق آمال بشر است. زن، پرورش‌دهندهٔ زنان و مردان ارجمند است. از دامن زن مرد به معراج می‌رود. دامن زن محل تربیت بزرگ‌زنان و بزرگ‌مردان است.
پیامبر بزرگ اسلام(ص) دست زن را گرفت و از منجلاب عادات جاهلیت نجات بخشید و تاریخ اسلام گواه احترامات بی‌حدِ رسول خدا به این مولود شریف است تا نشان دهد که زن، بزرگی ویژه‌ای در جامعه دارد که اگر برتر از مرد نباشد کمتر نیست.[1]

این گوشه‌ای از آرا و انظار رایج گذشته دربارهٔ زن است که بر حقوق، جایگاه اجتماعی، نقش اجتماعی، انتظارات و... اثر گذاشته است.[2]

در این تحقیق برآنیم که به یاری حضرت حق، نخست دیدگاه اسلام را در باب هویّت زن نشان دهیم و آنگاه به بررسی حقوق وی در عرصه‌های مختلف زندگی بپردازیم.

۲. سابقهٔ پژوهش

تألیف و تدوین پیرامون زنان، در حوزهٔ فرهنگ اسلامی، سابقه‌ای دیرینه دارد و به قرن‌های سوم و چهارم هجری برمی‌گردد. مجموع این تلاش‌های علمی را می‌توان به دو دورهٔ کاملاً متفاوت تقسیم نمود.

دورهٔ اول ــ این دوره از قرن‌های سوم و چهارم آغاز شده و تا حدود قرن سیزدهم ادامه دارد. نوشته‌های مستقل و ضمنی در این دوره نسبتاً چشمگیر است. از آن جمله:

کتاب *أمّهات النبی*، کتاب *مناقضات الشعراء* و *أخبار النساء*، کتاب *مناکح فرزدق*، کتاب *المکر*، کتاب *مَنْ تزوّجَ نساء الخلفاء* و چند کتاب دیگر از ابوالحسن علی المدائنی (۱۳۵ــ۲۲۵).[3]

---

۱. ادارهٔ کل روابط فرهنگی، *سیمای زن در کلام امام خمینی*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹ چاپ سوم.
۲. در زمینهٔ تاریخ زن به این منابع رجوع شود:
ــ تیلا، عباس *زن در آئینه تاریخ*
ــ علویقی، علی‌اکبر، *زن در آئینه تاریخ*
ــ السحمرانی، اسعد، *المرأة فی‌التاریخ والشریعة*
ــ حجازی، بنفشه، *جامعه‌شناسی تاریخی زن*
ــ ستاری، جلال، *سیمای زن در فرهنگ ایران*
ــ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*
ــ لوبون، گوستاو، *تمدن اسلام و عرب*
ــ علامه طباطبایی، *تفسیرالمیزان*
۳. ابن الندیم، *الفهرست*، دارالکتب العلمیة، بیروت ص ۱۶۱.

ـ عایشی سمرقندی، *النساء والولاء* (ق ۳)
ـ ابومنذر هشام بن محمد کلبی (متـ ۲۰۵ ق)، *النساء المعروفات فی قریش*
ـ علی بن الحسین (پدر شیخ صدوق (متـ ۳۲۹ق)، *النساء و الولدان*
ـ جعفر بن محمد قولویه (متـ ۳۶۷ق)، کتاب *النساء*
ـ احمد بن محمد بن الحسین دوئل قی، کتاب *النساء*
ـ برقی، احمد بن محمد (متـ ۲۴۷)، کتاب *النساء*، (این کتاب جزئی از کتب *المحاسن* است)[1]
ـ شیخ مفید (متـ ۴۱۳ ق)، *أحکام النساء*
ـ *آداب النساء و الفرق بین أحکامهن*، از خصال شیخ صدوق[2]
ـ ابن سعد،*الطبقات الکبری*، جلد ۸ «کتاب *النساء*»
ـ ابن حجر،*الاصبابة فی تمییز الصحابة*، جلد ۴
ـ ابن اثیر،*أسْدُ الغابة*، جلد ۵
ـ نسائی، احمد بن شعیب (متـ ۳۰۳ ق)، *سنن النسائی*
ـ ابن جوزی، *أخبار النساء*
ـ علی بن انجب البغدادی (متـ ۶۷۴ ق)، *نساء الخلفاء من الحرائر و الإماٴ*[3]
ـ ابن قتیبه (متـ ۲۷۶ ق)، *عیون الاخبار*، جلد ۴
ـ ابن المنجم (۲۴۱ـ۳۰۰ق)، *النساء و ماجاء فیهن من الخبر*[4]
و نوشته‌های عدیدهٔ دیگر...

پژوهش‌های این دورهٔ طولانی به چهار قلمرو اختصاص داشت. گردآوری و نقل احادیث، تاریخ و نقل حوادث در باب زنان، بیان احکام فقهی، کشکول و جُنگ، مانند *عیون الاخبار* که نوشته‌ای متنوع شامل نقل حدیث، تاریخ، طنز و... می‌باشد.

این نوشته‌ها در دو خصیصه مشترک‌اند:

* از هرگونه تجزیه و تحلیل خالی‌اند.
* با نگرش رایج درباب زن (که موجودی ناتوان و ضعیف و فتنه‌گر و...) نگاشته شده‌اند.

---

۱. تهرانی، آقا بزرگ، *الذریعة*، دارالأضواء، بیروت، ج ۲۴، ص ۱۳۳.
۲. دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست *کتابخانه مرکزی دانشگاه*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۰، ج ۱۲ ص ۲۷۹۸، ش ۳۸۱۹.
۳. حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۲، ص ۱۹۵۰.
۴. ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین، *وفیات الأعیان*، منشورات الرضی، قم ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۷۸.

دورهٔ دوم ــ این دوره از قرن سیزدهم قمری، هم‌زمان با ارتباط مسلمانان با دنیای غرب، آغاز می‌گردد. در این زمینه می‌توان از این آثار نام برد:

ــ رشید رضا، (۱۲۸۴ــ۱۳۲۷ق)، *حقوق النساء*

ــ محدث اصفهانی، میرزا عبدالرزاق (فت ۱۲۹۱ق)، *فصل الخطاب فی تنقیح الحجاب*

ــ *حکمة النقاب والمسمی بأدلة الحجاب*، (تاریخ کتابت ۱۳۴۹ق)

ــ کسروی، احمد، *خواهران و دختران ما*

ــ ابوشقه، عبدالحلیم، *تحریر المرأة فی عصر الرسالة*، ۶ جلد

ــ زیدان، عبدالکریم، *المفصل فی أحکام المرأة*، ۱۱ جلد که در ۱۴۱۳ به چاپ رسیده است.

ــ عقّاد، عباس محمود، *المرأة فی القرآن*

ــ آثار سید محمد قطب چون بخشی از *الانسان بین المادیة والاسلام*.

ــ مطهری، مرتضی، *نظام حقوق زن در اسلام*، *مسئلهٔ حجاب*

و نوشته‌های بسیار دیگر.

نوشته‌های این دوره این ویژگی‌ها را دارد:

* غالباً با تجزیه و تحلیل همراه است.

* غالباً در مسیر طرح و نقد قرار دارد، یعنی یا نظریه‌ای جدید در آن مطرح شده یا از نظریه‌های نو و جریان‌های اجتماعی انتقاد شده است. به تعبیر دیگر نوشته‌ها سیری زنده دارد و پابه‌پای مسائل عصر پیش می‌رود.

محور اصلی این نوشته‌ها، حقوق زن (حقوق خانواده، سیاسی، جزایی)، آزادی زن، اشتغال، حجاب و پوشش و... می‌باشد در واقع مسائلی که امروزه دنیا با آن درگیر است.

به جز کتاب‌ها، در این دوره، مجلّات خاص زنان نیز بسیار بوده است. مانند *دانش*، *شکوفه*، *زبان زنان*، *نامهٔ بانوان*، *عالم نسوان*، *جهان زنان*، *جهان نسوان وطن‌خواه*، *مجلهٔ نسوان*، *مجلهٔ سعادت نسوان شرق*، *دختران ایران*[1]، *ندای زنان*[2]، *آزاد زنان*، *اطلاعات بانوان*، *بانو*، *بانوان خراسان*، *پیک سعادت نسوان*، *جمعیت نسوان وطن‌خواه ایران*، *حقوق زنان*، *زنان امروز*، *زنان ایران*، *عالم زنان*، *قیام زن*، *بانوان*، *هفده دی*[3] و...

پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز شاهد انتشار این مجله‌ها بوده‌ایم: *زن روز*، *زنان*، *پیام زن*، *ندا*، *راه زینب*، *پیام هاجر*، *فرزانه* و *گزیده*.

---

۱. اتحادیه، منصوره، «زن در جامعه قاجار»، *کلک*، شمارهٔ ۵۵ــ۵۶، ص ۴۵ــ۴۶، به نقل از *تاریخ جراید و مجلات ایران*، محمد صدر هاشمی.

۲. ابوترابیان، حسین، *مطبوعات ایران*، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۶۶، ص ۱۴۵.

۳. برزین، مسعود، *شناسنامهٔ مطبوعات ایران*، انتشارات بهجت، تهران ۱۳۷۱.

از مجلات عربی نیز می‌توان این عناوین را ذکر کرد *حولیة کلیة البنات*، *الزهراء*[1]، الطاهرة و...

۳. ضرورت پژوهش‌های جدید

قبل از آنکه به بیان ضرورت بپردازیم، مناسب است تعریفی از پژوهش جدید داده شود. به نظر ما تحقیق جدید و تازه آن است که واجد شرایط زیر یا برخی از آنها باشد:

۱) ارائهٔ یک نظریهٔ جدید همراه با تحلیل و استدلال

۲) ارائهٔ یک فرضیهٔ کارآمد و قابل استدلال

۳) ارائهٔ نوین و منسجم و منطقی از پژوهش‌های گذشته

۴) تبیین و توجیه عقلانی یک نظریهٔ کهن

۵) مبناسازی و استدلال بر یک نظریهٔ کهن

۶) طرح ایرادها و پاسخ بدان

ضرورت پژوهشی که حداکثر ویژگی‌های یاد شده را دارا باشد، به عوامل ذیل بسته است:

الف ـ نقص پژوهش‌های گذشته

همان‌گونه که گذشت، نوشته‌های مرحلهٔ اول جنبهٔ تحلیلی و بررسی نداشت و تنها در حد نقل حدیث و تاریخ و حوادث و بیان احکام خلاصه می‌شد. نوشته‌های دورهٔ دوم گرچه تجزیه و تحلیل به همراه داشت اما به چند دلیل ناقص است:

۱) مؤلفان و پژوهشگران از زاویهٔ دفع شبهه به مسائل می‌نگریستند، و این همراه بود با انگیزهٔ اقناع خصم یا جلب رضایت او. از این رو نگاه مستقل به مسئله نداشتند و چه بسا حقیقت چنان که باید آشکار نمی‌شد.

۲) پژوهشگران نگاه جامع به منابع دینی نداشتند. بدین معنا که قرآن، سنت و سیرهٔ عملی پیشوایان دین را در کنار هم مطالعه نمی‌کردند.

۳) غلبهٔ شرایط اجتماعی و آداب و سنن حاکم بر زندگی پژوهشگران.

۴) قضاوت عجولانه در نفی یا اثبات مسائل مربوط به زنان.

۵) احتیاط‌های زیاده از حد، عوام‌زدگی، نگرش فردی به فقه و شریعت، عدم تفکیک میان احکام تبلیغی و ولایی، عدم توجه به زمان و مکان و مقتضیات آن و بها ندادن به سیرهٔ عملی پیشوایان دین.

اینها علل و عواملی است که نوشته‌های گذشته را خالی از نقص نمی‌گذاشت، چنانکه ممکن

---

۱. عبدالرحمن، عبدالجبار، *کشاف الدوریات العربیة*، مرکز التوثیق الأعلامی، بیروت، ج ۴، ص ۳۹۴و۳۹۹.

است برخی از این آفات گریبان‌گیر ما نیز باشد. این عوامل سبب بروز آراء و دیدگاه‌های مختلف و گاه متضاد شده است. مروری گذرا بر نوشته‌های تاریخ معاصر ایران و کشورهای اسلامی گواه این امر است.

گروهی با حضور سیاسی زنان در جامعه مخالف بوده و هستند و زن را قابل برای انتخاب شدن در مجلس نمی‌دانند. از آغاز مشروطیت این مسئله مطرح بود و بر زبان شهید مدرس جاری گشت[1] و سپس آیت‌الله کاشانی[2] از آن حمایت کرد. تا آنجا که در این زمینه به تألیف گروهی دست زدند[3] و هنوز هم برخی بر این مطلب پافشاری می‌کنند.

اینان بر این نظریه مُصرند که:

وظیفهٔ زن در خانه نشستن و در خانه ماندن است.

سلامت و سعادت زن در این است که یا حامله باشد یا بچه در زیرپستان خود داشته باشد.[4]

از طرف دیگر کسانی چون امام خمینی دیدگاه‌های تازه‌ای را مطرح کرده‌اند:

تبلیغات سوء شاه و کسانی که با پول شاه خریده شده‌اند چنان موضوع آزادی زن را برای مردم مشتبه کرده‌اند که خیال می‌کنند اسلام آمده است که فقط زن را خانه‌نشین کند. چرا با درس خواندن زن مخالف باشیم؟ چرا با کار کردن او مخالف باشیم؟ چرا زن نتواند کارهای دولتی انجام دهد؟ چرا با مسافرت کردن زن مخالفت کنیم؟ زن چون مرد در تمام اینها آزاد است. زن هرگز با مرد فرقی ندارد...

زنان می‌توانند رانندگی اتومبیل بیاموزند، فنون نظامی را یاد بگیرند، مطلوب است در نمازهای جمعه و جماعت شرکت کنند.[5]

در باب حجاب و پوشش زن نیز دیدگاه‌های متفاوتی عرضه شده است. بسیاری در این دوره‌های اخیر پوشش دست و صورت را واجب (ولو به احتیاط) می‌دانند.[6] گروهی حدیث «ای شیء خیر للنساء؟ قالت: أن لایراها رجل و لا تری رجلاً» را جعلی می‌دانند.[7] برخی عریان بودن دست زن را تا ساعد بدون مانع می‌دانند.[8]

---

۱. اتحادیه، پیشین، ص ۴۵.
۲. مجلهٔ علم و جامعه، ش ۱۱۶، (فروردین ۱۳۷۳) ص ۳۹.
۳. تحقیق گروهی، *زن و انتخابات*.
۴. حسینی، محمدحسین، *أنوار الملکوت*، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد، ج ۱، ص ۱۷۸.
۵. *سیمای زن در کلام امام خمینی*، پیشین، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.
۶. رک: رساله‌های عملیه.
۷. *تحریر المرأة المسلمة*، ج ۱، مقدمه محمد غزالی.
۸. بهبودی، محمدباقر، مجله حوزه، ش ۴۲، ص ۱۲۹.

بگذریم از اختلاف نظرها نسبت به چادر، رنگ لباس، مدل پوشش و...

در باب نظام خانواده، برخی معتقد به نظام مردسالاری‌اند.[1] گروهی نظام شورایی با مدیریت مرد را توصیه می‌کنند.[2] و برخی دیگر قوامیّت مردان را مختص تاریخ عرب می‌دانند و آن‌را امری قابل تغییر و وابسته به عرف هر زمان می‌گیرند.[3]

در باب شخصیت زن نیز تناقض‌ها فراوان است. گروهی فسق را بر زنان غالب می‌دانند و معتقدند عدالت کمتر در میان زنان یافت می‌شود.[4]

گروهی دیگر زن را در سلوک عرفانی آماده‌تر از مرد می‌دانند.[5] امام خمینی معتقد است: «قرآن کریم انسان‌ساز است و زنان نیز انسان‌ساز».[6]

این تناقض‌ها گرچه می‌تواند زمینهٔ آرای پخته و متقن را فراهم سازد اما قبل از آن، زیان‌های بزرگی به همراه دارد:

۱ـ نظریهٔ جامع و درستی از تلقی دین نسبت به زن ارائه نمی‌دهد.

۲ـ نمی‌توان مبنایی برای نظام اجتماعی و سیاسی به‌دست داد.

۳ـ سردرگمی و تحیّر زنان مسلمان را به دنبال دارد و...

ب ـ پدید آمدن مسائل جدید

گرچه در گذشته با نگرش‌ها و قوانین خاص می‌شد جامعهٔ نسوان را اداره کرد، اما تغییر ماهوی بخش‌های مختلفی از زندگی، زن و مسائل مربوط به آن، موضوع را جدید و به اصطلاح «مستحدث» کرده است.

بالا رفتن سطح آگاهی زنان، توسعهٔ زندگی و گسترش ارتباطات مسائل جدیدی را پدید آورده که نیاز به پاسخ گفتن از ناحیهٔ شریعت دارد.

در گذشته مسئله‌ای به نام هنر، ورزش بانوان، قضاوت و داوری زن، حضور زنان در میدان سیاست و فرهنگ و... مطرح نبود. تنوعی در زندگی زنان نبود تا مسئله‌ساز باشد، اما با آگاهی زنان و در ارتباط با دول دیگر همهٔ مسائل مطرح شد. هنگامی که شهید سیدحسن مدرس در مجلس دوم (۱۳۲۹ق) در مورد انتخاب زن در مجلس چنین سخن گفت:

از اول عمر تا حال بسیار در برّ و بحر، مهالک اتفاق افتاده بود برای بنده، بدن بنده به

---

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ص ۳۲۶.

۲. جعفری، محمدتقی، شرح *نهج‌البلاغه*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۸۶.

۳. سعیدزاده، محسن، مجله زنان، ش ۱۸، ص ۵۵.	۴. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۲۸۷.

۵. جوادی آملی، عبدالله، *زن در آئینه جلال و جمال*، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران ۱۳۶۹، ص ۳۳۹.

۶. *سیمای زن در کلام امام خمینی*، ص ۱۹۱.

لرزه نیامد و امروزه بدنم به لرزه آمد. اشکال بر کمیسیون این که اولاً نباید نسوان را در منتخبین برد که از کسانی که حق انتخاب ندارند نسوان هستند مثل این که بگویند از دیوانه‌ها نیستند، سفها نیستند. این اشکال است بر کمیسیون، و اما جواب ما باید بدهیم از روی برهان نزاکت و غیر نزاکت، رفاقت است؛ از روی برهان باید صحبت کرد و برهان این است که امروز ما هر چه تأمل می‌کنیم می‌بینیم خداوند قابلیت در اینها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند. مستضعفین و مستضعفات و آنها از آن نمره‌اند که عقول آنها لستعداد ندارد...[1]

در همان دوران زنی در پاسخ بدان اندیشه چنین اظهار نظر کرد:

آخر برادران غیور، ای صاحبان ناموس، ای طالبان علم و ترقّی و تربیت و تمدن، قدری تأمل و تفکر فرمایید... آیا می‌دانید که تا طایفه نسوان تربیت نشوند ترقی و تمدن مملکت غیرممکن است... آخر عدم قابلیت ما را در چه موقع امتحان فرمودید؟ کدام مدرسه را برای ما مظلومان تأسیس فرمودید؟ کدام معلم و معلمه تعیین نمودید... که عدم قابلیت و بی‌استعدادی ما بر شما معلوم شد...؟ چه باعث شده که تمام راحتی‌ها و نعمت‌ها و سیاحت‌ها و علوم و صنایع را از برای خود پسندیده‌اید و ما را از جمیع این نعمات محروم نموده‌اید و می‌گویید طایفهٔ نسوان در مملکت ما هنوز قابل هیچ‌گونه تربیت و علوم و صنایع نشده‌اند... وا اسفا، وا عجبا، وا حیرتا... ای برادران عزیز بیایید همتی نمایید تا بنیان ظلم نسبت به ما طایفهٔ اناثیه را براندازید و ما از عادات رذیله و رفتار تقلیدی مضحکه، نفوس خود را منزه کنیم...[2]

خلاصه، توسعهٔ آگاهی زنان و مردان، گسترش زندگی ماشینی، توسعهٔ ارتباطات و... مسائل بسیاری را در هر زمینه، مِنْ جُمله در حیطهٔ مسائل زنان به وجود آورده و می‌آورد. پژوهشگران دینی باید، با شناخت این مسائل، منابع دینی را مورد مطالعه و تأمل جدید و جدی قرار دهند.

ج ــ شکل‌گیری نظام اسلامی

قبل‌از پیروزی انقلاب‌اسلامی ایران، تحقیق و تفحص در این مسائل تنها جنبهٔ علمی و نظری داشت. گرچه در قوانین ایران نسبت به احوال شخصیه مذهب شیعه منظور بود، اما دولت خود را موظف نمی‌دانست در آن چهارچوب گام بردارد و هر کجا به مشکل برمی‌خورد به آسانی از آن می‌گذشت.

---

۱. اتحادیه، پیشین، ص ۴۵.
۲. همان، ص ۴۹.

با شکل‌گیری نظام اسلامی و تقیّد به اجرای قوانین شرعی و غیرمغایر با شریعت، پژوهش‌های جدید که بتواند در سیاست کلی نظام اثر گذارد، یا زمینهٔ بازنگری در قوانین را به وجود آورد، امری لازم و ضروری است. مسائل زنان و خانواده یکی از این حوزه‌هاست.

به همین منظور مراکز بسیاری در حوزهٔ مطالعات زنان شکل گرفت تابدین مسائل و مباحث بپردازد. یکی از این مراکز شورای فرهنگی اجتماعی زنان وابسته به شورای انقلاب فرهنگی است که اندیشهٔ بازنگری در حقوق خانواده را دنبال می‌کند. آنان در ضرورت طرح خود گفته‌اند:

> ... لذا با توجه به اصل ولایت فقیه و زمامداری متفکوین اسلامی و مبسوط الید شدن آنان در نظام حکومتی اسلام و همچنین با توجه به مقتضیات زمان و مکان، جهت استحکام هر چه بیشتر قوانین اصولی اسلام و تحکیم خانواده توجه به احوال شخصیهٔ قانون مدنی ضروری می‌نماید.
>
> شورای فرهنگی و اجتماعی زنان با توجه به مطالب فوق و همچنین تأیید مقام معظم رهبری و رؤسای محترم سه قوه، بازنگری در این قانون مدنی را از وظایف مهم خود تلقی می‌نماید.

برخی از اشکالاتی که جامعه با آن مواجه بوده را بدین‌گونه بیان داشته‌اند:

۱) ابهام در بیان که باعث اشکالاتی می‌گردد.

۲) نقص در تدوین عبارت قانون.

۳) لزوم‌تجدیدنظر در بعضی قوانین‌با توجه به مقتضیات زمان و مکان در جوامع بشری.

سپس مشکلات عارض بر جامعه اسلامی را به طور تفصیل چنین معرفی کرده‌اند:

الف ـ مشکلات حقوق زوجین در نکاح و حقوق متقابل زوجین

۱) نکاح مسلمه با غیر مسلم جایز نیست (مادهٔ ۱۰۵۹ ق‌م)

۲) تعیین حدود حصر اختیارات ولی، ولایت قهری پدر و جد پدری در اجازهٔ نکاح قبل از بلوغ و بعد از آن (مادهٔ ۱۰۴۱ و ۱۰۴۳ ق‌م)

۳) نکاح منقطع

۴) مهریه

ـ اثر گذشت زمان در کاهش بارز قدرت خرید در مهریه‌هایی که به وجه رایج تعیین می‌شود.

۵) حسن معاشرت (مادهٔ ۱۱۰۳)

ـ یکی از مفاهیم عامی است که تشخیص آن مشکل است و کمیت و سنجشی ندارد.

۶) ریاست خانواده (مادّهٔ ۱۱۰۴)
باید تعیین گردد:
اولاً ـ محدودهٔ این ریاست چیست؟
ثانیاً ـ بر فرض پذیرش آن، آیا این ریاست تحت‌الشعاع مسئلهٔ مالی است؟
ثالثاً ـ در قبال تعیین این ریاست برای شوهر، با توجه به متقابل بودن حقوق، برای زوجه چه حقوقی متصور است تا امکان سوءاستفاده‌های ناشی از آن برداشته شود.
رابعاً ـ حداقل در مورد این مادّه قانون، تغییرات عبارتی لحاظ گردد.
۷) نفقه (مادّهٔ ۱۱۰۷)
ـ دقیق نبودن تعریف نفقه و عدم الزام شوهر به پرداخت اموری چون هزینهٔ درمان، تحصیل، مسافرت‌ها یا نگهداری زن در ایام بیماری و...
۸) حق تعیین مسکن (مادّهٔ ۱۱۱۴)
ـ در صورت مصلحت جامعه، در مورد خدمت کردن زن، در غیر از محلِّ تـعیینیِ مرد، چه باید کرد؟
۹) منع از حرفه یا صنعت (مادّهٔ ۱۱۱۷)
ـ تشخیص مرد تشخیص فرد است و مصلحت شخص امتیازی بر مصلحت جامعه نخواهد داشت.
ب ـ حقوق زوجین در مسئلهٔ انحلال نکاح و فوت
۱) ارث زوجه (مادّهٔ ۹۰۵ و ۹۴۶ و ۹۴۷ و ۹۴۹ ق‌م)
ـ قانون در صورت نداشتن ورثهٔ دیگری از متوفی، زوجه را مستحق بیش از فرض [= سهم‌الارث] خود (یک‌چهارم) ندانسته، و ما بقی تَرَکه را در حکم اموال بلاوارث و متعلق به حاکم می‌داند (مادّهٔ ۹۰۵ و ۹۴۹).
ـ طبق این دو مادّه، زوجه از زمین، نه از عین و نه از قیمت آن ارث نمی‌برد (مادّهٔ ۹۴۶ و ۹۴۷).
۲) ولایت قهری (مادّهٔ ۱۱۸۱)
ـ تعارضات بین مادر و جد پدری، بعد از فوت شوهر، یا غیبت در خصوص مسائل مالی.
۳) حق طلاق (مادّهٔ ۱۱۳۲)
ـ حق طلاق مردان، بدون هیچ قید و شرط موجّه.
۴) عیوب موجب فسخ نکاح (مادّهٔ ۱۱۲۲ و ۱۱۲۳)
ـ حصر نمودن حق فسخ به این عیوب.
۵) عُسر و حَرَجِ زوجه (مادّهٔ ۱۱۳۰)

ـ عدم تعیین ملاک و معیار برای تشخیص حَرَج.
۶) تعیین سنّ حضانت اطفال برای مادران و پدران (مادهٔ ۱۱۶۹)
مشکلات حقوقی دیگری که به‌صورت عام (اعم از وجود یا عدم وجود آن در قانون) برای زوجین وجود دارد عبارت‌اند از:
ـ عدم تأمین اقتصادی زنان بعد از طلاق به‌ویژه بانوان خانه‌دار و کم‌درآمد.
ـ صوری بودن حَکمیت و فقدان شرایط لازم در حکمیت موجود در دادگاه‌ها.
ـ وضع حضانت اطفال بعد از وقوع طلاق یا فوت شوهر.
ـ مشکلات مربوط به حق ملاقات فرزندان با والدین بعد از طلاق؛ مانند عدم تعیین مَحَل و مدّتْ زمانِ ملاقات توسط دادگاه.
ـ ازدواج‌های اجباری دوشیزگان به علل مختلف، مانند شرایط فرهنگی، خانوادگی، منطقه‌ای، مشکلات اقتصادی، هم‌چنین عدم ضرورت قانونی و فرهنگی کفایت زوجین، به‌ویژه در مناطق روستایی.
ـ عدم برنامه‌ریزی اصولی و صحیح جهت تأمین نیازهای ضروری زنان بی‌سرپرست به‌خصوص تهیهٔ سرپناه به منظور امنیت اجتماعی برای آنان.
ـ فقدان بیمه‌های اجتماعی برای اقشار مختلف به‌ویژه بانوان غیرشاغل.
ج ـ حقوق کودک[1].

د ـ تهاجم فکری

جنبش‌های ضد دینی از یک‌سو و جنبش‌های دفاع از حقوق زن در جهان از سوی دیگر، مطالعهٔ پاره‌ای از احکام دینی یا تبیین آنها را می‌طلبد. به تعبیر دیگر، شبهات برون‌دینی، که در ناحیهٔ مسائل زنان وجود دارد و ذهن دینداران را نیز مشغول کرده، ضرورت مطالعه و تدقیق جدید را دوچندان می‌کند. در ضمن بازبینی و بازنگری گاه آراء و نظرات جدید پیدا می‌شود و مشکل را از ریشه قطع می‌کند و در پاره‌ای دیگر به تبیین‌های روشن و قابل دفاع منتهی می‌گردد.

شبهات و ایرادها در میان غیرمسلمانان وجود دارد و به دنیای مسلمانان نیز کشیده شده است، اگر چه دینداران نیز لب به سخن نگشایند و زبان به اعتراض باز نکنند، اما در دل عقدهٔ بسیار دارند.

نمی‌توان در برابر این حرکت سکوت کرد، یا به عنوان تعبّد دینی از کنارش گذشت، باید بدان پرداخت و تصویری روشن ارائه کرد. اگر در متون اولیهٔ دینی چنین تبیین‌هایی به چشم

۱. «طرح بازنگری قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران»، شورای فرهنگی اجتماعی بانوان.

نمی‌خورد، حکایت از ناروا بودن این عمل ندارد؛ بلکه در آن دوره‌ها اندیشهٔ بشر از چنین رشد و تعالی برخوردار نگشته بود. در این‌جا به چند نمونه از این ایرادها که در محافل غیردینی یا ضد دینی مطرح است اشاره می‌کنیم:

۱) بلوای تسلمیه نسرین، نویسندهٔ بنگلادشی، که مدت‌ها در مطبوعات غرب مطرح بود، یکی از این موارد است. او معتقد است در احکام شرعی رعایت حقوق زنان نشده، اسلام به زنان آزادی نمی‌دهد، نابرابری ارث زن و مرد را مطرح می‌کرد، اختیار طلاق به‌دست مردان را زیر سؤال می‌برد و...[۱].

۲) روز پنجم اکتبر سال ۱۹۹۱ کنفرانسی در دانشگاه جرج واشنگتن، در شهر واشنگتن، انعقاد یافت که در آن جمعی از پژوهشگران ایرانی و امریکایی (بیشتر ایرانی) نتایج مطالعات خود را پیرامون وضع زن ایرانی در ایران بعد از انقلاب اسلامی به اطلاع عموم رساندند. در واقع، این اولین باری بود که یازده سال پس از وقایع ۱۹۷۹ـ۱۹۸۰ چنین مطالعات و تحقیقات علمی دربارهٔ زن ایرانی مطرح می‌شد، و پژوهشگران فرصت مناسبی یافتند که نتایج کار خود را ارائه دهند. بنگاه مطالعات ایران و مرکز تحقیقات خاورمیانهٔ دانشگاه پنسیلوانیا، که این کنفرانس را تشکیل دادند، آن گزارشها را به شکل کتابی نشر کرده‌اند که اینک در دسترس علاقه‌مندان است. در دیباچه و مقدمه و نُه باب و دو ضمیمه، مطالب ذیل از نظر ما می‌گذرد: وضع کلی زن در پیش از انقلاب و بعد از انقلاب اسلامی، تحصیل در مدارس و دانشگاه، رفتار مجلس شورای اسلامی در مواجهه با مسائل مربوط به زنان، ازدواج دائم و منقطع (صیغه یا مُتعه)، تصویر زن در داستان‌ها و ادبیات و فیلم‌های سینمایی و غیره که در همه جا حضور زن همراه است با حجاب کامل اسلامی و محدودیت‌های به اصطلاح هر روزی و جاری...

دو ضمیمهٔ کتاب یکی دربارهٔ وضع حقوقی و قضایی زن در خانواده ایرانی است و دیگری برگزیدهٔ موادی از قانون جزای اسلامی شامل: حدود، قصاص، دیه و تعزیر زنان مانند شلاق و اعدام از راه سنگسار.

... آنگاه خانم مهناز افخمی در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد:

> پس از استقرار جمهوری اسلامی، بر همهٔ این قوانین (قوانین انقلاب سفید رضاشاه) خط بطلان کشیده شد و اولیای امور کمر به ساختن سدهایی بستند چون حجاب اسلامی، محرومیت زنان از ۱۴۰ رشتهٔ تحصیلی و دیگر محدودیت‌ها در زندگی هر روزی، ممنوعیت مسافرت به خارج برای ادامه تحصیل و غیره.[۲]

---

۱. نسرین، تسلیمه، *از اعتراض تا ارتداد*، اداره کل مطبوعات و رسانه‌های خارجی. آبان ماه ۱۳۷۳.

۲. زرنگار، محمد، ره‌آورد، ش ۳۷، ص ۲۸۸.

از این نمونه‌ها در نشریات خارجی اعم از فارسی و غیره بسیار است. بلکه می‌توان گفت این مطلب در نشریات داخلی نیز مجدداً طرح شده و در قالب رمان یا مقاله عرضه می‌گردد. متأسفانه تقابل‌های نابجای برخی از متدینان قلم به‌دست، این امور را تشدید می‌کند. دفاع از آنچه بوده به نام دفاع از دین و اصرار و پافشاری بر آن، به این تهاجم بیرونی کمک می‌کند. به جای روشنگری و تحقیق به تکفیر یا سطحی‌نگری روی آوردن، طرح دیدگاه‌های خاص در نوشته‌هایی مانند زن در *نظام اسلامی*، *رسالهٔ بدیعه*، *رسالهٔ نکاحیه* و... از این قبیل است.

این‌گونه دفاع‌ها از دین و دیانت خود عاملی دیگر برای ضرورت بازنگری است.

روشن است که در اینجا از تسلیم در برابر خواست دیگران دفاع نمی‌شود بلکه منظور، دعوت به «بازنگری» و «واقع‌بینی» است، چرا که کمتر کسانی چنان نوشته‌هایی را می‌خوانند و می‌پذیرند. اما گروه بسیاری از ایرادها و نقدها استقبال می‌کنند. نباید و نارواست که همه را متهم به انحراف و لغزش کنیم، زیرا باید نخست روشنگری کرد و آنگاه موضع‌گیری خلاف را به انحراف و لغزش نسبت داد.

هـ ــ تهاجم سیاسی

مسائل حقوق بشر در ایران، که یک بخش آن مربوط به زنان است، پیش از آنکه دفاع از حقوق بشر را دنبال کند اعمال سیاست‌های خشن قدرت‌های بزرگ است. آنان به هر انگیزه بر یک‌سری از مسائل انگشت می‌گذارند و نظام اسلامی را به موضعگیری در برابر آن وامی‌دارند. ارائهٔ دیدگاه‌های متقن در این زمینه‌ها پشتوانه‌ای برای سیاست‌های نظام اسلامی در برابر این حرکت‌های موذیانه است.

به عنوان مثال وزارت فرهنگ و آموزش عالی که به لحاظ رعایت تناسب، برخی از رشته‌های تحصیلی را برای زنان ممنوع اعلام کرد، با فشار همین سازمان‌ها مجبور شد از این اعمال سیاست صرف‌نظر کند. این مطلب نخست در کتب و مجلات منتشره در خارج هیاهو به پا کرد و سپس سازمان‌های رسمی خواستار لغو این ممنوعیت شدند و همان نیز شد. در اینجا باید سیاست تبلیغی ناهمگون دست‌اندرکاران سیاست و مطبوعات را به عنوان چاشنی این عامل تلقی کنیم.

ارائهٔ دیدگاه‌های متفاوت در زمینهٔ نوع حجاب و پوشش، اختلاط زن و مرد در مراکز آموزشی، کنترل جمعیت، و... از این دست است.

خلاصه این عوامل و عواملی دیگر، ما را به ضرورت پژوهش‌های درازدامن، جمعی، عمیق و واقع‌بینانه ارشاد می‌کند و باید با وسعت نظرِ سیاست‌گذاران فرهنگی و همتِ پژوهشگران دلسوز و ناصح این مهم دنبال شود و این خلأ بزرگ پرگردد.

۴. دشواری‌های تحقیق

پژوهش در مسائل زنان در حوزهٔ شریعت اسلام به جز مبادی عام پژوهش و داشتن قدرت استنباط، توجه به امور دیگر را نیز طلب می‌کند.

محقق باید به پاره‌ای دشواری‌ها توجه کرده و از آن حذر کند. این دشواری‌ها چیزی نیست که با تلاش علمی حل گردد، بلکه نیاز به روحیهٔ علمی نیز دارد که محقق را در برابر آنها مستقیم نگاه دارد.

در اینجا به اهمّ موارد، اشاره می‌کنیم:

الف ــ عدم درک نیاز و احساس زنان

تأثیر ناخودآگاه شرایط، نیازها و غرایز بر درک و فهم بشری فی‌الجمله جای انکار ندارد و نمی‌توان آن را از درک بشری زدود.

در تاریخ فقاهت شیعی و سنّی، زنانِ اندکی به رتبهٔ اجتهاد نایل آمده و از آن کمتر، به عرضهٔ افکار و اندیشه‌ها پرداخته‌اند. این امر سبب شده فقه به‌گونه‌ای ناخودآگاه با احساس و غرایز مردان الفت بیشتری داشته باشد. به تعبیر دیگر، پژوهشگران و اندیشمندان مرد، هر قدر هم که طرفدار حقوق و آزادی زن باشند، باز ممکن است حس مردانگی آنان بروز کرده و ناخودآگاه به فهم درست نایل نشوند.

نمونه‌هایی برای این مسئله می‌توان از فقه شاهد آورد:

۱) بسیاری از فقیهان معتقدند که شرط استحقاق نفقه تمکین کامل است و آن در صورتی حاصل می‌شود که زن آمادگی استمتاع مرد را در هر زمان و هر مکان و به هر کیفیت داشته باشد، بلکه بعضی معتقدند باید این‌را با زبان اعلام کند.[۱] این استنباط با احساس و نیاز جسمی و روحی زن فاصلهٔ بسیار دارد. در این فتوا، حیای زن در منزل بستگان، عدم آمادگی روحی و... در نظر گرفته نشده، بلکه به ذهن این فقیهان و حقوق‌دانان مرد خطور نکرده است.

۲) در ازدواج پسر و دختر نابالغ با اذن ولی، این بحث مطرح است که آیا کودکان پس از بلوغ می‌توانند نکاح را فسخ کنند؟ فقها گفته‌اند دختر حق فسخ ازدواج را ندارد اما دربارهٔ پسر اختلاف است، بعضی گفته‌اند پسر می‌تواند ازدواج را به هم زند وگرنه ضرر بر او وارد می‌شود زیرا بایستی متحمل نفقه و مخارج زن بشود. بر این اساس قاعدهٔ لاضرر برای وی اثبات خیار می‌کند.[۲]

آیا ازدواج ناخواستهٔ دختر (در صورت عدم رضایت بعد از بلوغ) ضرر نیست؟ و آیا قاعدهٔ لاضرر فقط ضررهای مالی را برمی‌دارد؟

---

۱. عاملی، زین‌الدین، *مسالک الافهام*، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۵۸۴؛ شرح *لمعه*، ج ۲، ص ۱۲۲.
۲. مجلهٔ حوزه، ش ۴۱، ص ۱۳.

ب ـ احتیاط‌های بی‌جا

احتیاط و دوراندیشی امری حسن و پسندیده است، اما احتیاط نابه‌جا و خارج از مرزهای مورد قبول عقل و شرع زیان‌های غیرقابل جبران به دنبال دارد. یکسونگری و تضییق‌های نابه‌جا و به تعبیر دیگر از خدا و رسول جلو افتادن خطر بزرگی است که گاه زیانش را نمی‌توان جبران کرد. گاه فقیهان کتمان حکم شرعی می‌کنند یا زیاده از حد حکم شرعی را ابراز می‌کنند به گمان این که حریم شریعت حفظ گردد. یا گمان می‌کنند اگر امر مباح شریعت را بیان کنند مردم حرمت حرام را هم نگاه نمی‌دارند. عجبا مگر خدا و رسول برای دین خدا دلسوز نبودند و (نعوذبالله) چنین تدبیر و دوراندیشی نداشتند.

نمونه‌هایی از این احتیاط‌ها، عبرت‌انگیز است:

۱) محقق اردبیلی در پاسخ آنان که پوشیدن قدمین را در نماز واجب می‌دانند گفته است:

> شریعت سهله و برداشتن کلفت و ضیق به دلیل عقلی و نقلی، دلیل بر عدم پوشش است، عادت مردم در روستاها و بادیه نیز بر آن است که قدمین را نمی‌پوشند. از سوی امامان(ع) و اهل علم نیز منعی در این باره نرسیده است، بلکه غالباً برای روستانشینان این عمل کلفت دارد. بدین‌جهت مکلّف ساختن آنان از شریعت به دور است، و اگر ترس از اجماع نبود می‌گفتیم مقداری از سر نیز که غالباً آشکار است، لازم نیست در نماز پوشیده شود.[۱]

این سخن نشان می‌دهد که فتوا به وجوب ستر نوعی احتیاط است که دلیل شرعی ندارد.

۲) شیخ یوسف بحرانی در پاسخ آنان که صدای زن را «عورت» می‌دانند و معتقدند اگر در حال نماز، صدایش را بلند کند و اجنبی بشنود نمازش باطل است، می‌گوید:

> اگر زن بلند نماز بخواند و اجنبی صدایش را نشنود، نمازش صحیح است و اگر اجنبی شنید مشهور آن را باطل می‌دانند زیرا نهی در عبادت سبب فساد آن است. مراد آنان از نهی این است که صدای زن عورت است و نباید اجنبی بشنود. تو آگاهی که این دعوا دلیلی ندارد. صدای زن عورت نیست و بر زن حرام نیست اگر اجنبی صدایش را بشنود، بلکه روایت‌هایی دلالت دارد حضرت فاطمه(س) با صحابه سخن می‌گفت و در مسئلهٔ ارث با آنان مخاصمه داشت. سخنرانی بلند خود را در حضور آنان ایراد کرد.[۲]

---

۱. مقدس اردبیلی، مجمع *الفائدة و البرهان*، مؤسسه نشراسلامی، قم، ج ۲، ص ۱۰۵ـ۱۰۶.
۲. *الحدائق الناضرة*، قم مؤسسه نشر اسلامی، ج ۵، ص ۱۴۱.

نسبت به سلام کردن زن به مرد نامحرم نیز ایشان معتقد است، دعوای مشهور بدون دلیل است بلکه دلیل برخلاف دارد.[1]

۳) علامهٔ حلی برای حرمت نگاه به دست و صورت زن نامحرم بدون قصد ناپاک چنین استدلال کرده است:

> نگاه به زن زمینهٔ فتنه است. بنابراین، زیبنده است که شارع از آن جلو گیرد و مشکل را از ریشه درمان کند.[2]

با این که خود، از شیخ طوسی جواز آن را نقل کرده و آیه‌ای از قرآن را مستند آورده است.

ج ـ عدم تفکیک شریعت از عرف و عادات

یکی از بزرگ‌ترین آفات تحقیق، که مانع از رسیدن به صواب است، جدا نکردن شریعت و مذهب از عرف و عادت و سنت‌ها و رسوم ملی است. آن که دفاع می‌کند با تعصب، ازهر دو دفاع می‌کند و آن که می‌کوبد به نام خرافه، هر دو را می‌کوبد.

> ولی متأسفانه سنت را با مذهب درآمیخته‌ایم. گروهی مجموعهٔ سنت و مذهب را، که یکی از آنها جاوید است و دیگری متغیر، یکی برای همیشه است و دیگری برای یک نظام اجتماعی خاص بومی وقومی، یکی موروثی است و دیگری وحی است والهام، یکی تولید شده از روابط اجتماعی و اقتصادی است و دیگری منبعث از بعثت، با هم درآمیخته‌اند و این محتوا را در قالب زندگی موروثی و بومی خود و پسند عامیانه و منحط جاهلی ریخته و از مجموعش به نام دین دفاع می‌کنند. و آن روشنفکری که می‌بیند این همه محرومیت‌ها برای زن هست و این همه حقوق پایمال شده برای زن هست، و از طرفی قطب مخالف بیش از هر چیز تکیه روی این حقوق و محرومیت‌ها می‌کند، آگاه و ناآگاه به آن طرف که منافع طبقاتی و جنسی و اجتماعی او اشباع می‌شود فرار می‌کند و نمی‌تواند این دو را از هم تفکیک کند....[3]

همین نویسنده نمونه‌ای نقل می‌کند:

> یکی از معلمان من داستانی نقل می‌کرد. این معلم کسی بود که علوم قدیمه و علوم مذهبی معمولی داشت (البته بعدها متجدد شده بود)، این مسئله را مطرح می‌کرد که وقتی شناسنامه معمول شده بود، مأمور شناسنامه برای اولین بار آمد که می‌خواهیم

---

۱. همان، ج ۹، ص ۸۳ـ۸۴.
۲. *تذکرة الفقهاء*، ج ۲، ص ۵۷۳.
۳. شریعتی، علی، زن، انتشارات سبز، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۴.

برایتان شناسنامه صادر کنیم. گفت: اسمت چیست؟ گفتم: فلان، گفت: اسم فامیل؟ گفتم: اسم فامیل چیست؟ گفت: آقا باید فامیل هم داشته باشد! بالاخره دست و پا کردیم و با کمک خودش یک فامیل درست کردیم. بعد گفت که خوب اسم مادرت چیست؟ یک مرتبه اوقات من تلخ شد که مرتیکهٔ نامحرم، تو به نام مادر من چه کار داری؟ گفتم: نمی‌گویم. گفت: تو مجبوری اگر کسی بی‌شناسنامه باشد اصلاً وجودش به رسمیت شناخته نمی‌شود. گفتم: نمی‌گویم به جهنم که شناخته نمی‌شود. من بیایم این کار را بکنم که می‌خواهم وجودم به رسمیت شناخته شود؟ اصلاً نمی‌خواهم که مادرم به رسمیت شناخته شود. من برای همین نمی‌خواهم اسمش این‌جا نوشته شود. خلاصه زیاد حرف زد. گفتم که «امةالله»، او هم نفهمید یعنی چه (امةُ الله یعنی کنیز خدا). او هم اسمش را گذاشت امةالله، در صورتی که اسم مادر من رقیه بوده الان در شناسنامه‌اش امةالله است... بعد همین مسئله را یک بار که با پدرم، محمد تقی شریعتی، مطرح کردم گفت که این بحث اصلاً به اسلام مربوط نیست و به سنت هم مربوط نیست این مربوط به تو و مامان است... این یک سنت ایرانی است و به اسلام ربطی ندارد.[1]

شهید مطهری نیز بر این نکته تأکید دارد:

آنچه بعدها، حتی در میان متشرعین، تحت تأثیر عادات و عرف‌ها پیدا شد، مافوق توصیه‌های اخلاقی اسلامی مسلم است. در عرف‌های متأخر حتی ذکر نام همسر نوعی کشف عورت تلقی می‌شود. پیغمبر اکرم و امیرالمؤمنین و سایر ائمهٔ اطهار در محاورات خود نام همسرانشان را می‌برند....ولی امروز اگر یک مرجع تقلید نام همسر خود را بدون تعبیراتی از قبیل «اهل بیت» یا «والدهٔ فلانی» یا «خانواده» و امثال اینها ببرد، کاری زشت تلقی می‌شود. در صورتی که رسول اکرم(ص) از همسرش با کلمهٔ «حمیراء» تعبیر می‌کند که نشان‌دهندهٔ زیبایی و رنگ پوست اوست.[2]

نمونهٔ دیگری را در مورد پوشش صورت، در بحث تأثیر فرهنگ ایرانی خواهیم آورد، این که روبند زدن از سنت‌های ایرانی است که به نام اسلام تمام شده است.

استاد محمد مهدی شمس‌الدین در این زمینه سخنی دارد:

فقیهان، عرف را مرجع فهم بسیاری از نصوص دانسته‌اند. اما عرفی که روشن نیست در عصر پیامبر(ص) و ائمه(ع) رواج داشته تا بتواند مرجع فهم نصوص دینی باشد. بلکه

---

۱. همان، ص ۲۲۵ـ۲۲۶.

۲. مطهری، مرتضی، *مجموعهٔ آثار*، صدرا، تهران ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۵۷۳.

در پاره‌ای از موارد اجمالاً و در پاره‌ای دیگر به یقین می‌دانیم عناصر این عرف از عادات و رسوم جدید شکل گرفته و نتیجهٔ میراث فرهنگ ملی جامعه است.[1]

ایشان این سخن را در راستای این قاعده آورده است که فقیهان نصوص را با تکیه بر عرف فهم می‌کنند. و از عرف برای تفسیر نصوص مدد می‌طلبند.

آنگاه توضیح می‌دهد که عرف در شریعت اسلامی دو جایگاه دارد: یکی برای فهم نصوص و دیگری برای پرکردن منطقة الفراغ شریعت؛ یعنی شرع مواردی را به عرف ارجاع داده و خود در آن حوزه ساکت است.

این دو جایگاه تمایزی جوهری دارند:

عرف مطلوب در جایگاه اول، عرف زمان شارع است و زمانی می‌توان به اتکای آن نصی را تفسیر کرد که احراز کنیم عرف زمان شارع است. به استناد موارد مشکوک و عرف غیر محرز نمی‌توان از نصوص استنباط کرد، این حوزهٔ لغزش و انحراف است که گاه عرف‌های مستحدث مبنای فهم نصوص شرعی قرار می‌گیرد.

اما عرف مطلوب در جایگاه دوم، عرف مستحدث و عرف هر زمان است. لغزش در این جا آن است که به جای تبعیت از عرف زمان خویش، از عرف زمان شارع تبعیت کنیم.[2]

این نکته‌ای دقیق و تفکیکی بسیار رهگشاست که استاد در مقام تحقیق در متون دینی بدان توجه کرده است.

۵. روش تحقیق

این تحقیق بیشتر جنبهٔ نظری دارد تا میدانی، چون همّت بر آن است با مطالعه در منابع دینی، یعنی قرآن و سنت و تحلیل آن، به عرضهٔ آراء دین در دو قلمرو شخصیّت و حقوق زن بپردازیم. البته در پاره‌ای مسائل، از مطالعهٔ واقعیت‌های عینی جوامع انسانی و استفاده از آمار و بررسی‌های میدانی گریزی نیست.

در کنار این، سعی در تطبیقی بودن تحقیق است یعنی آراء مذاهب اسلامی با دیدگاه‌های جدید و رایج مقایسه و مقارنه می‌گردد. البته تأکید بر پذیرش آراء مذهب خاص نیست. لیکن از اصول و حدود دینی پا فراتر نخواهیم گذاشت. به شبهات و ایرادها در حد توان، پرداخته و در حل و دفع آن تلاش می‌شود.

ارائهٔ تبیین روشن، از دیدگاه‌های دینی، یکی دیگر از وظایفی است که این تحقیق بر دوش

---

۱. شمس‌الدین، محمد مهدی، *الستر والنظر*، مؤسسة المنار، قم، ج ۱، ص ۲۵.
۲. همان، ص ۴۳ـ۴۷.

دارد. عزم داریم در مواردی که دیدگاهی نو عرضه می‌گردد سابقهٔ تاریخی مسئله را در میان فقیهان و عالمان اسلامی روشن سازیم، و کلیهٔ منابع قرآنی و حدیثی مربوط به آن را نقل کرده و در آن تأمّل ورزیم. ضمنِ احترام کامل به صاحب‌نظران و بلنداندیشان اسلامی از نقد آراء آنان پرهیز نکردیم و به تعبیر دیگر، تلاش کردیم گرفتار شخصیت معنوی و علمی آنان نشویم. هم‌چنین، شهرت رأی یا اتفاق نظر را مانع پژوهیدن ندانسته و بام تحقیق را فراتر و گسترده‌تر از آن می‌دانیم.

در پایان، از خداوند بزرگ مصونیت از لغزش و نیل به صواب را خواسته و خویش را در تمامی مراحل تحقیق نیازمند مدد و یاری او می‌دانیم.

بخش یک: قواعد تحقیق در مطالعات دینی زنان

بخش نخست به «روش‌شناسی مطالعات» اختصاص دارد. رسم بر آن است که در مدخلِ پژوهش‌های علمی از مبادی تصوری و تصدیقی موضوع سخن به میان آید. به تعبیر دیگر، کلیات مربوط به موضوع از قبیل تعاریف و اصول موضوعه مورد گفت‌وگو قرار گیرد و نیز پاره‌ای از اصول پایه، که در مطالعه و تحقیق موضوعِ مورد نظر نقش ویژه دارد، به بحث گذاشته می‌شود؛ گرچه جایگاه اصلی آن، دانش‌های دیگر می‌باشد. در این بخش به عنوان مدخلِ این تحقیق، از برخی اصول و قواعد که در دانش‌هایی چون علم اصول، رجال، علوم حدیث و... به بحث گذارده می‌شود به لحاظ تأثیر مستقیم در استنباط و برداشت، سخن می‌رود.

قواعد مورد نظر به دو بخش تقسیم می‌شود:

یک. اصول تحقیق در متون دینی مربوط به زن

دو. تأثیر فرهنگ‌های برون دینی در جعل و تحریف و برداشت‌های خاص از متون دینی.

یک. اصول تحقیق در متون دینی مربوط به زن

هر پژوهش و تحقیق را شرایطی است که بدون رعایت آن زیبندهٔ عنوان تحقیق نیست. توجه به منابع و مصادر نخستین، برخورداری از اتقان علمی و رعایت نتیجه‌گیری‌های منطقی از شرایط عام است.

پس از این مرحله هر حوزه‌ای از دانش‌ها و معارف ویژگی‌های خاص خود را دارد که پژوهش در آن حوزه آن‌را طلب می‌کند. علوم انسانی با تجربی تفاوت دارد. چنان که هر شاخه از این دو حوزه نیز شرایط اَخصّی را می‌طلبد.

حوزهٔ دین‌شناسی و فهم معارف از متون دینی نیز شرایطی ویژه دارد و گاه بخشی از دین‌شناسی با شرایط خاص‌تری همراه است. روشن است که شناخت اصول عقاید با استنباط

احکام فرعی مِتُد متفاوت دارند و هر کدام را با رعایت آن اصول باید فهم کرد و به‌دست آورد.

این مطلب جای تردید ندارد. بر این اساس، تحقیق در جهت معرفی شخصیت و حقوق زن در مکتب اسلام باید با ضوابط پژوهشی آن هماهنگ باشد. بسیاری از خطاها و لغزش‌ها در اثر عدم توجه به اصول پژوهش رخ می‌دهد و توجه بدان و مراقبت در زمان تحقیق لغزش‌ها را بسیار می‌کاهد.

بر این اعتقادیم که پژوهش در مسائل زنان در هر علم ضوابط خاصی دارد؛ این ضوابط در حوزهٔ دین نیز جاری است.

کشف شخصیت زن از لابه‌لای متون دین و پی‌بردن به حقوق ثابت وی در عرصه‌های زندگی منوط به توجه به آن ضوابط است.

در اینجا بارزترین ضوابط را همراه با پاره‌ای نمونه به قلم می‌آوریم و از خداوند استمداد می‌کنیم که در هنگام تحقیق، خود بدان پایبند باشیم.

۱. معیار استفاده از روایات و متون دینی در مباحث انسان‌شناسی

منابع اصلی دین‌شناسی مسلمانان قرآن و روایات پیشوایان معصوم است. برای استفاده از این دو منبع باید انتساب و وضوحِ دلالت آنها اثبات شود. عالمان دینی در هر دو قلمرو به ضوابط و قواعدی رسیده‌اند که معیارِ برداشت درست است.

آنان معتقدند قرآن از نظر سند مسلم است و با تواتر از هر دوره به دورهٔ دیگر و از هر نسلی به نسل دیگر رسیده است. لذا کتاب الهی تحقیق و بررسی‌های سندی را برنمی‌تابد. لیکن در باب احادیث و روایات به این پژوهش‌ها نیازمند است، زیرا میان ما و مصدر اصلی حدیث فاصله بسیار است. انگیزه‌های مختلف در جعل و وضع حدیث، درکنار سهو و خطاهای راویان بر کسی پوشیده نیست. باید پس از بررسی و مطابقت با قواعد رجال به حدیث یا روایتی تن داد.

فقیهان و دین‌شناسان در قلمرو مسائل فقهی به حدیث معتبر استناد جسته و براساس آن فتوا می‌دهند. حدیث معتبر آن است که متواتر باشد یا خبر واحدی که با موازین علم رجال مطابقت کند. البته مبانی در بررسی اسناد حدیث یکی نیست، ولی همه به خبر غیر متواتر عمل می‌کنند؛ خواه از باب وثاقتِ راوی یا از جهت وثوق به صدور. معنای این سخن این است که برای عمل کردن به حدیث در فقه لازم نیست علم قطعی به صدور باشد، بلکه اطمینان عقلایی و ظنّ معتبر کافی است. اما در باب معارف و تاریخ و قصص امر به‌گونه‌ای دیگر است.

بسیاری از اصولیان و فقیهان تصریح دارند که در این قلمرو خبر واحد معتبر و کافی نیست، زیرا سیرهٔ عقلا در حُجّیت خبر واحد چنین مواردی را امضا نمی‌کند... به تعبیر دیگر، سیرهٔ عقلا در حُجّیت خبرِ واحد و نیز اَدلّهٔ حجّیت خبر واحد مواردی را شامل است که تعبّدبردار باشد،

یعنی بتوان از احتمال خطا و سهو و احتمال کِذب صرف‌نظر کرد. اما جایی که مطلوب واقع است و دنبال معرفت هستیم، عقلا چنین سیره‌ای ندارند که احتمال خطای راوی یا احتمال دروغگویی وی را نادیده انگارند، یعنی در این حوزه باید علم به صدور حدیث باشد تا واقعیتی ثابت شود.

مرحوم نائینی معتقد است:

لاعبرة بالظن فی باب الاصول والعقاید فانه لابد فیها من تحصیل العلم و فی‌الموارد التی انسد فیها باب العلم یمکن الالتزام و عقد القلب بها علی سبیل الاجمال بمعنی انه یلتزم بالواقعیات علی ما هی علیها.[1]

در زمینهٔ اصول عقاید به‌گمان، اعتنایی نیست بلکه باید علم حاصل شود و در جایی که راه علم مسدود است می‌توان به نحو اجمال عقیده داشت، یعنی عقیده به واقع آن‌گونه که هست.

آیت‌الله خویی سخنی به تفصیل دارد که اجمالش چنین است:

در حوزهٔ اصول عقاید اگر غرض معرفت است باگمان حاصل نمی‌شود، خواه غرض معرفت باشد عقلاً و خواه شرعاً. بلی عقد قلب و انقیاد با ظن معتبر مانعی ندارد. در امور تکوینی وتاریخی ظن مطلق حجت نیست و ظن خاص به اعتبار اِخبار از متعلَق جایز است، طبق مسلک طریقیت. و اما طبق مسلک منجزیت همین مقدار هم جایز نیست.[2]

نتیجهٔ سخن این است که در اصول عقاید و تاریخ و امور تکوینی با خبر واحد معتبر چیزی ثابت نمی‌شود. بلی در عقاید می‌توان براساس آن عقیده پیدا کرد و در امور تکوینی و تاریخی تنها می‌توان اخبار کرد اما معرفت به واقع پیدا نمی‌شود.

علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* فرموده است:

... والذی استقر علیه النظر الیوم فی المسألة ان الخبر ان کان متواتراً او محفوفاً بقرینة قطعیة فلا ریب فی حجیتها و اما غیر ذلک فلا حجیة فیه الا الاخبار الواردة فی‌الاحکام الشرعیة الفرعیة اذا کان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعی فان لها حجیّة و ذلک ان الحجیة الشرعیة من الاعتبارات العقلائیة تتبع وجود اثر شرعی فی‌المورد یقبل الجعل والاعتبار الشرعی و القضایا التاریخیة والامور الاعتقادیة لا معنی لِجعل الحجیة فیها لعدم اثر شرعی و لا معنی لحکم الشارع بکون غیرالعلم علماً و تعبیدالناس بذلک.

۱. نائینی، *فوائد الاصول*، ج ۳، ص ۳۲۴.

۲. خوئی، *مصباح‌الاصول*، ج ۲، ص ۲۳۵ـ۲۳۹.

والموضوعات الخارجية و ان امکن ان یتحقق فیها اثر شرعی الا ان اثرها جزئية والجعل الشرعی لاینال الا الکلیات.[1]

... آنچه امروزه ثابت است، این است که خبر متواتر یا خبر همراه با قرینه قطعی بدون تردید حجت است، و اما جز اینها روایات مورد وثوق در احکام شرعی فرعی حجت است. دلیلش آن است که حجیت شرعی از اعتبارات عقلایی است که تابع اثر شرعی در آن است و امور تاریخی و مسائل اعتقادی حجیت‌بردار نیست، زیرا در آن اثر شرعی نیست. و معنا ندارد شارع غیر علم را علم دانسته و مردم را بدان متعبد سازد. در موضوعات خارجی گرچه اثر شرعی متصور است، اما چون اثر جزئی است باز هم در جرگه اعتبار شرع قرار نمی‌گیرد.

علامه این مطلب را در موارد متعددی از تفسیر گران‌سنگ *المیزان* و تعلیقه‌های *بحارالانوار* گوشزد کرده است[2].

فرزانهٔ دانش و منش، مرحوم میرزا جواد تهرانی، در این باب نگاشته است:

در مطالب اعتقادیات باید به مدارک معلوم، چه از جهت صدور و چه از جهت دلالت، متکی باشیم. با خبر واحد غیر معلوم‌الصدور یا تأویل متشابهات به نظر و میل خودمان بدون ارجاع به محکمات نباید به مطلبی اعتقاد ورزیم یا از واقع اخبار قطعی بنماییم.

هر حدیثی که بر خلاف محکمات قرآن کریم، یا احادیث متواتره قطعی‌الدلالة یا بر خلاف عقل فطری سلیم بود باید رد و تکذیب شود. اگر حدیث نه چنین مخالفتی داشت که موجب طرح و تکذیب آن شود و نه حدیث معلوم‌الصدور و معلوم‌الدلالة بود که موجب اخذ و التزام به مفاد آن بشود باید آن را در بوتهٔ اجمال و احتمال گذاشت و به تعبیر دیگر، در مورد آن باید توقف نمود و به عبارت ثالث چنین حدیث که منتسب به اهل بیت(ع) است علم آن را به خود اهل بیت باید واگذاشت. گرچه در کتب احادیث هزاران حدیث در موضوعات مختلف از این قبیل مشاهده گردد، نه آن را باید طرح و تکذیب کرد، و نه باید به ظاهر آن تعبداً التزام قطعی پیدا نمود، و نه آن را با زور تأویل و توجیه بر یکی از نظریات و اختیارات فرد یا دسته‌ای از متفکرین و بزرگان حمل قطعی کرد.

هر مورد که ظاهر کلام بر خلاف ضروریات و مسلمات عقول فطری سلیم بود کشف

---

۱. *المیزان*، ج ۱۰، ص ۳۵۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۹۶، و ج ۶، ص ۵۷، و ج ۸، ص ۶۲ و ۶۶.

می‌شود آن ظاهر مراد نبوده یا اساساً صادر نشده است، مگر این که معلوم‌الصدور باشد که در این صورت باید در معنی ظاهر تصرف نمود.[1]

همین مطلب در باب دلالت نیز جاری است. یعنی دلالتی مورد قبول است که نص باشد و احتمال خطا و خلاف در آن نباشد. در این جهت میان قرآن و حدیث تفاوتی نیست. بسیاری از نقل‌های گذشته عام بود و به سند و دلالت هر دو نظر داشت.

پس از این شرح کوتاه باید گفت روایاتی که در معرفی ویـژگی‌های زن و خـصلت‌های او، آفرینش وی، نقصان عقل و... وارد شده باید با این ملاک سنجیده شود. یعنی زمانی می‌شود به اتکای آن احادیث و حتی آیات قرآنی به انسان شناسی و زن‌شناسی پرداخت که سند حدیث یقینی و دلالت حدیث و قرآن نص و غیرقابل تردید باشد. با هر خبر صحیح و هر ظهور نمی‌توان نتایجی را در این مقوله‌ها به دین نسبت داد، زیرا در این حوزه نه شرع تعبد دارد و نه عقلا. در مَثَل اگر فردی بسیار متدین و پارسا، که زبانش از هر کذب و دروغ پیراسته است و به قول عالمان رجال از ضبط و وثاقت لازم و فوق آن برخوردار است، یک مسئله ریاضی را حل کند و بگوید درست حل کرده‌ام، به این گفته اعتنا نمی‌شود بلکه باید برای درستی حـل مسـئله آن را آزمـایش کـرد. در صورتی که همین فرد هر خبری را در حوزهٔ زندگی روزمره نقل کند بدان اعتنا می‌شود.

سرّ مطلب در این است که در صورت اول دنبال کشف واقع هستیم و عقلا و شرع تعبدی ندارند. اما در امور اعتباری و زندگی، عقلا با اعتبار و تعبد زندگی می‌کنند و شرع نیز همان رویّه را دنبال کرده است. چنین روایاتی یا باید متواتر باشد و در دلالتْ نص، یا این که قراین یقین‌آور در سند و دلالت بر آن اقامه شود تا بتوان به استنتاج دست زد.

البته این بدان معنا نیست که هر خبر غیر متواتر را طرد کنیم و نسبت کذب و جعل به آن دهیم بلکه این کار هم روا نیست. روایات غیرمتواتر و غیر نص تا زمانی که بـا دلیـل عـقلی قـطعی مخالفتی نداشته باشد طرد آن جایز نیست؛ همان‌گونه که بر اساس چنین حدیثی نمی‌توان به رأی دین در این حوزه‌ها دست یافت.

رعایت این حریم‌ها نشانهٔ بی‌اعتنایی به حدیث نیست، بلکه نشانهٔ پایبندی به مرزهای تعیین شده از سوی دین است.

۲. نقد محتوایی احادیث

فقیهان هنگام عمل به حدیث از سند آن بحث می‌کنند و به تعبیر دیگـر بـه نـقد سـند پـایبند

۱. تهرانی، میرزا جواد، عارف و صوفی چه می‌گویند، ص ۲۵۴ـ۲۵۵.

می‌باشند. اما می‌دانیم که شارع و قانونگذار دینی، روشی نو در ارزیابی اسناد و مدارک ارائه نکرده است، بنابراین مسلمانان باید در این زمینه به رویّهٔ عقلا عمل کنند.

عقلا برای ارزیابی اسناد و مدارک تاریخی خود بجز نقد سند، به نقد متن و محتوا توجه بسیار دارند، زیرا ممکن است سندی به حَسَب ظاهر درست باشد (که قاعدهٔ سخنان جعلی آن است که به شیوهٔ سخنان درست ارائه گردد) اما از محتوا بتوان نادرستی آن را تشخیص داد.

در نقدِ احادیث، نقد محتوایی جایگاهی بس ویژه دارد و باید با سه معیار مورد سنجش قرار گیرد: قرآن، سنت قطعی و عقل.

آیت‌الله سیستانی در کتاب *الرافد فی علم الاصول*، پس از آن که معیار حجیّت خبر واحد را نزد عقلا وثوق ناشی از مقدمات عقلی می‌داند، چنین می‌نویسد:

> یکی از مقدمات وثوق، موافقت روحی است بدین معنا که مضمون خبر موافق با اصول اسلامی و قواعد عقلی و شرعی باشد و منظور ائمه(ع) در احادیثی چون «فما وافق کتاب‌الله فخذوه» نیز همین است.[1]

استاد شمس‌الدین نیز یکی از مقدمات مطالعه پیرامون روایات مربوط به زن را سنجش با قرآن و اصول دینی می‌انگارد، وی در این زمینه گفته است:

> به نظر می‌رسد آنچه گفتیم باید مبنای استنباط احکام زن و خانواده قرار گیرد. این مطلب فقیه را وامی‌دارد که روایات وارد شده در موضوع زن و خانواده را در پرتو توجیه قرآنی از یک سو و به عنوان یک مجموعهٔ متلازم و تکمیل‌کننده از سویی دیگر بنگرد. اما نظر به احادیث جدا از دیدگاه قرآن و جدا از مجموعهٔ نصوص روشی نادرست است و به کارِ استنباط خلل می‌رساند.[2]

آن گاه نمونه‌هایی برای این منظور بیان می‌دارد، در جایی گفته است:

> برای پالایش نص، جهت دستیابی به مراد شارع مقدس، باید به کتاب و سنت معتبر رجوع کرد تا جایگاه زن در نظام حقوقی و واجبات اسلامی شناخته شود».[3]

این مطلب در احادیث و روایات نیز مورد تأکید بسیار قرار گرفته است. توصیه‌های فراوان به سنجش و مقارنه حدیث با قرآن و سنت از این قبیل است.

سکونی از امام صادق(ع) و ایشان از رسول خدا(ص) نقل کرده است:

---

۱. سیستانی، سیدعلی، *الرافد فی‌علم الأصول*، مکتب آیت‌الله سیستانی، ۱۴۱۴ق، قم، ج ۱، ص ۲۴.
۲. شمس‌الدین، محمد مهدی، *الستر و النظر*، ج ۱، ص ۲۳. ۳. همان، ص ۳۶.

ان علی کل حق حقیقة وعلی کل صواب نوراً، فما وافق الکتاب فخذوه وما خالف کتاب‌الله فدعوه.[۱]

بر هر حقی، حقیقتی است، و بر هر صوابی نوری. آنچه با کتاب خدا موافقت کند آن‌را بگیرید و مخالف آن را رها سازید.

ایوب می‌گوید از امام صادق(ع) شنیدم که فرمود:

کل شیء مردود الی‌الکتاب والسنة و کل حدیث لایوافق کتاب‌الله فهو زخرف.[۲]

هر چیزی به کتاب و سنت ارجاع می‌شود. هر حدیث که با کتاب خدا مطابقت نکند زخرف است.

و نمونه‌های بسیار دیگر.[۳]

خلاصه، مطالعهٔ روایات مربوط به زن، مانند مطالعه در روایات دیگر موضوعات، باید در پرتو اصول معتبر قرآنی و اسلامی صورت پذیرد؛ این چیزی است که از آن به نقد محتوایی احادیث تعبیر می‌کنیم.

۳. فرهنگ زبان متون دینی

در قرآن و حدیث بسیاری از احکام با الفاظی بیان شده که در زبان عرب به مذکر اختصاص دارد؛ از قبیل ضمیر جمع مذکر، فعل‌های جمع مذکر، اسم اشاره مذکر، واژه‌هایی چون رجال، قوم، رهط، اُمراء و...

در مثل در آیات آفرینش انسان برخی ضمیرها مذکر آمده، مانند: «عَصَى آدَمُ رَبَّهُ»[۴]، «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ»[۵] یا واژهٔ «آدم» به کار رفته است.

در برخی آیات پیامبران با واژهٔ «رجال» معرفی شده‌اند که برخی از این لفظ استفاده کرده‌اند که نبوت اختصاص به مردان دارد.

در روایات فقهی نیز این نمونه‌ها بسیار است. سخن در این است که آیا قاعده و اصل اولی در این تعبیرها اختصاص است و اشتراک دلیل می‌خواهد؟ یا قاعدهٔ اولی اشتراک است و اختصاص دلیل می‌خواهد؟ و آیا این مسئله مبنای کلامی دارد یا مبنای ادبی؟

تلاش می‌کنیم به این چند سؤال به اختصار پاسخ دهیم و از آن در پژوهش‌ها استفاده بریم. نخست برخی دیدگاه‌ها را ذکر کرده و سپس به بررسی و استنتاج می‌پردازیم.

---

۱. حر عاملی، پیشین، ج ۱۸، ص ۷۸، ح ۱۰.
۲. همان، ج ۱۸، ص ۷۹، ح ۱۴.
۳. رک: *رسائل الشیعه*، روایات باب (۹) «وجوه الجمع بین الاحادیث المختلفة»، ج ۱۸، ص ۷۵.
۴. طه ۱۲۱:۲۰
۵. بقره ۳۷:۲.

ابن ادریس در ضمن بحث از احکام محاربه و این که شامل زنان نیز می‌شود یا نه، فرموده است:

اصول مذهب شیعه اقتضا می‌کند که زنان کشته نشوند (به‌عنوان محارب) مگر دلیل قاطع بر موضوع یافت شود و استناد به آیهٔ «إِنَّمَا جَزَاء الَّذِینَ یُحَارِبُونَ»[1] سست است، زیرا این خطاب مختص مردان است و زنان را شامل نیست. و کسانی که گفته‌اند خطاب مردان شامل زنان نیز به صورت تبعی می‌شود، گفته‌ای مجاز است و سخن در حقیقت است. مواردی که زنان در خطاب مردان داخل شده‌اند اجماع بر آن دلالت کرده است.[2]

محقق اردبیلی معتقد است واژهٔ قوم شامل زنان نیست[3] و نیز گفته است استحباب اذان و اقامه برای زنان را از برخی روایات عام و از حکم مردان گرفته‌ایم.[4] در بحث نماز جمعه گفته است:

واژهٔ قوم شامل زنان نمی‌شود مگر آن که غرض تغلیب باشد که در سایر احکام شرعی نیز همین روش منظور بوده است.[5]

صاحب *مدارک* گفته است:

مشهور عقیده دارند که برای تطهیر آب چاه نَزح زنان، کودکان و افراد خنثی کافی نیست زیرا واژهٔ قوم (که در احادیث آمده) به مردان اختصاص دارد. البته برخی از اصحاب چون علامه در کتاب *المنتهی* نزح زنان و کودکان را کافی دانسته است. این رأی حسن و پسندیده است به شرط آن که در نزح زنان قصوری نسبت به نزح مردان نباشد.[6]

شیخ بهایی در احکام وضو و مستحبات آن گفته است:

بر حسب ظاهر واژهٔ رجل در این احادیث به معنای شخص است و این حکم شامل زنان نیز می‌شود، زیرا خصوصیتی برای مردان نیست.[7]

در جای دیگر فرموده است: «واژهٔ قوم به مردان اختصاص ندارد».[8]

صاحب *حدائق* معتقد است:

روشن است که بیشتر احکام در عبادات و معاملات و غیره مختص مردان است،

---

۱. مائده ۵:۳۳.

۲. حلی، ابن ادریس، *السرائر*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۵۰۸.

۳. اردبیلی، احمد، *مجمع الفائدة و البرهان*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ج ۱۱، ص ۲۷۰.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۶۴.

۵. همان، ص ۳۴۶.

۶. عاملی، *مدارک الاحکام*، مؤسسه آل بیت، قم، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۶۸.

۷. بهائی، محمد، *حبل المتین*، ص ۲۷.

۸. همان، ص ۱۲۴.

پرسش‌ها نیز به مردان اختصاص دارد. ولی بدون خلاف، زنان داخل در این احکام هستند مگر خصوصیت برای مردان ثابت شود. این امر برای کسی که در تمام روایات مربوط به احکام تدبّر کند روشن می‌شود. دلیلش آن است که آنچه در اخبار و احادیث آمده بر سبیل تمثیل است و حکم به افراد دیگر نیز با تنقیح مناط قطعی سرایت می‌کند.[1]

در بحث قضای نماز مرده نیز فرموده واژهٔ رجل بر حسب تمثیل ذکر شده و زن و مرد در غالب احکام اشتراک دارند.[2]

در بحث حج صبی فرموده است:

این روایات گرچه اختصاص به پسربچه دارد (صبیان) ولی فقیهان میان دختربچه و پسربچه در این احکام فرق نگذاشته‌اند، زیرا احکام در ابواب فقهی به عنوان مردان آمده، با این که قطعاً در زنان نیز جریان دارد.[3]

در بحث صعود بر صفا در حج فرموده است: «مورد این احادیث گرچه مردان هستند، مانند سایر احکام، لیکن از این‌ها اختصاص فهمیده نمی‌شود.»[4]

در این آرا نوعی اضطراب به چشم می‌خورد. برخی، زنان را از خطاب خارج می‌کنند و با اجماع مشمول حکم می‌سازند. برخی معتقد بودند خطاب‌ها به صورت مجاز شامل زنان هم می‌شود. در برخی موارد زنان را از خطاب خارج ساخته و با اجماع نیز استفاده شمول نمی‌کردند و...

برای تبیین مسئله باید گفت که این قضیه دارای مبنای کلامی و زبانی است و باید حد و مرز هر دو روشن شود. مبنای کلامی مسئلهٔ اشتراک زنان و مردان در حقیقت وجود و احکام فرعی است. فقیهان و اصولیان اشتراک در احکام را باور داشته و آن را امری اجماعی می‌دانند؛ گرچه اشتراک زن و مرد در حقیقتِ وجود را باور ندارند. پذیرفتنِ اشتراک ولو در احکام نیمی از مشکل را حل می‌سازد.

مبنای دیگر مسئلهٔ زبانی است. در بسیاری از زبان‌ها تفکیک مذکر و مؤنث در تکلّم و محاوره اندک است، یعنی فعل‌ها، اسم اشاره و ضمیر و... مذکر و مؤنث ندارد. هر یک از این‌ها که به‌کار می‌رود شامل هر دو صنف می‌شود.

در زبان عرب تفکیک جنسیت در تعبیرها بسیار است. فعل‌ها، اسم اشاره، ضمایر و... مذکر و مؤنث دارد. لیکن فرهنگ محاورهٔ عرب، رعایت جنسیت در همه ترکیب‌ها و جمله‌ها نیست، بلکه تغلیب در ادبیات آنان امری غالب است و این اقتضای چنین زبانی است. بدین معنا که اگر از

---

۱. *الحدائق الناضرة*، ج ۵، ص ۴۴۲.
۲. همان، ج ۱۰، ص ۵۳ـ۵۶.
۳. همان، ج ۱۴، ص ۶۵.
۴. همان، ج ۱۶، ص ۲۷۵.

دو گروه زن و مرد بخواهند سخن بگویند و تفاوتی در جنسیت نباشد با تعبیرهای مذکر سخن را ادا می‌کنند. حال اگر قانونی یا شریعتی در قالب زبان عربی عرضه گردد و روش خاصی را پیش نگیرد، همان رویّه را منظور داشته است یعنی با تغلیب سخن می‌گوید.

در تعبیرهایی که در متون دینی آمده اگر تقابلی میان دو جنس نباشد، غالباً با تعبیرهای مذکر ادا می‌شود و آنجا دو جنس جدا ذکر می‌شود که یا هر یک حکم خاص دارد یا غرض تأکید بر اشتراک است. نتیجه این است که اصل اولی اشتراک در خطاب است، مگر دلیل خاص بر آن اقامه شود.

استاد جوادی آملی ذیل عنوان «لسان قرآن، لسان فرهنگ محاوره» گفته است:

گرچه ذات اقدس اله دربارهٔ کیفر اعمال می‌فرماید: «كُلُّ امْرِءٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ»[1] اما این «امرء» در مقابل «امرأة» نیست. بلکه فرهنگ محاوره این است که از انسان به عنوان مردم یاد شود نه به عنوان مرد در مقابل زن. وقتی زن و مرد در صحنهٔ انقلاب حضور پیدا کردند می‌گویند مردم ایران انقلاب کردند، یا اگر زن و مرد نسبت به مطلبی سؤال دارند گفته می‌شود مردم چنین می‌گویند. این مردم یعنی «تودهٔ ناس» نه این‌که مرد در مقابل زن باشد. بنابراین، در این آیه که فرمود: «كُلُّ امْرِءٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ»[2] یعنی هر مردی در برابر کسبش مرهون است و در گرو کار خود است. منظور مرد در مقابل زن نیست، چه این که همین معنا را در آیه‌ای دیگر با تعبیر «نفس» بیان کرد و فرمود: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»[3] یعنی هر جانی ــ خواه مرد و خواه زن ــ در برابر کسبش مرهون است، گاهی تعبیر به انسان دارد و می‌فرماید: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى[3]».[4]

در جای دیگر گفته است:

گاهی قرآن همین معارف معنوی را با بیان الفاظ خاصی ذکر می‌کند، و برای این که به ما بفهماند فرهنگ محاوره اعم از مذکر و مؤنث است و اگر یک وقت به زبان مردم مطلبی بیان شد منظور مرد در مقابل زن نیست، آیاتی نظیر آیات سورهٔ آل عمران را که در مورد مهاجرت مهاجرین صدر اسلام است مطرح می‌نماید؛ چراکه وقتی علی بن ابی‌طالب علیه افضل صلوات المصلین هجرت کرد، فواطم[5] هم با او بودند و چند بانو هم با حضرت هجرت کردند. خداوند تبارک و تعالی در ذیل این بحث هجرت می‌فرماید: «أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى» یعنی من کار هیچ صاحب کاری از شما را ضایع نمی‌کنم، چه زن چه مرد، پاداش هجرت شما محفوظ است. زن اگر

۱. طور ۲۱:۵۲. ۲. مدثر ۳۸:۷۴. ۳. نجم ۳۹:۵۳.
۴. زن در *آئینهٔ جلال و جمال*، ص ۷۸ـ۷۹.
۵. مراد فاطمه دختر محمد بن احمد تنوخیه، فاطمه دختر زبیر، و فاطمه دختر اسد است.

هجرت کرد مأجور است و مرد نیز اگر مهاجر شد مأجور است. در این آیه ضمن این که حکم به تساوی زن و مرد در فضیلت هجرت شده است، اما لفظ را طوری بیان فرمود که به ما بفهماند اگر سایر الفاظ مذکر بود منظور مرد در مقابل زن نیست، زیرا در همین آیه فرمود: «أَنِّی لاَأُضِیعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی»[۱] این کلمهٔ «من ذکر او انثی» یا بیان «عامل» است یا بیان «منکم»، در حالی که هم «عامل» مذکر است و هم «منکم». اگر چنانچه عامل در مقابل عامله باشد دیگر نمی‌شود گفت «عامل من ذکر او انثی»، و اگر «منکم» در مقابل «منکُنَّ» باشد، دیگر نمی‌توان گفت «من ذکر او انثی»، پس معلوم می‌شود که این «عامل» را در مقابل «عامله» و همچنین «منکم» را در مقابل «منکنّ» نباید معنا کرد و این شاهد خوبی است بر این مدعا که اگر تعبیرات قرآن به صورت مذکر آمده است، بر اساس فرهنگ محاوره می‌باشد نه بر اساس ادبیات کتابی.[۲]

آن گاه شاهدی دیگر از آیهٔ «مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی...»[۳] بیان داشته و فرموده است:

... در اینجا ذات اقدس اله می‌خواهد به ما بفهماند من که به صورت مذکر تعبیر می‌کنم براساس فرهنگ محاوره است، نه این که کار مخصوص مرد باشد. بنابراین، نباید به زحمت افتاد که چرا پیامبر اسلام ـ علیه آلاف التحیة والثناء ـ فرمود: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» و نفرمود «مسلمة» تا به زحمت جواب داده شود که در برخی نُسَخ مسلمه دارد یا در برخی از روایات مسلمة هم اضافه شده است یا این که بعضی از محدثان مسلمة را هم نقل کرده‌اند: اصلاً زحمت سؤال را نباید تحمل کرد تا نوبت به زحمت جواب برسد. قرآن کریم در عین حال که ما را به عظمت آن معنا آشنا می‌کند، ما را به خصوصیت فرهنگ محاوره هم راهنمایی می‌کند می‌فرماید: «اگر سخن از مذکر است نه برای آن است که این وصف، وصف مذکرها است بلکه برای این است که در مقام لفظ این چنین تعبیر می‌شود.»[۴]

۴. عنصر زمان و مکان

یکی از اصولی که در فهم متون دینی، بویژه سنت، باید در نظر باشد عنصر زمان و مکان است. بدین معنا که برخی از منابع دینی به لحاظ شرایط و وضع زندگی آن روز صادر گشته و بنای پیشوایان معصوم (ع) در این قبیل موارد جاودانگی و همیشگی نبوده است.

خلط این قسم از احادیث و سیره با بخش عمدهٔ احادیث، که همیشگی و جاودانه‌اند، سبب

---

۱. آل عمران ۳:۱۹۵. ۲. همان، ص ۷۹ـ۸۰. ۳. نحل ۱۶:۹۷.
۴. جوادی آملی، پیشین، ص ۸۱.

شده که اگر کسی چنین حرفی بر زبان و قلم آورد مورد ذم و طرد قرار گیرد.

به نظر می‌رسد عنصر زمان و مکان در دو حوزه قابل توجه و تأمل باشد:

الف ـ آن جا که پیامبر(ص) و امامان(ع) حکمی را به عنوان حاکم اسلامی صادر کرده‌اند نه به عنوان مبلغ عن الله. این‌گونه احکام و دستورها تابع شرایط خاص خود است. و دوام و جاودانگی ندارد. آیت‌الله بروجردی کلیهٔ دستورات زمان جنگ را از این قسم می‌داند.[۱]

امام خمینی معتقد است هر کجا در احادیث واژه‌های امر، حکم، قضی وارد شده، برای بیان حکم شرعی نیست. بر این نکته برخی فقیهان دیگر چون مرحوم نائینی و شهید صدر نیز تأکید داشته‌اند.[۲]

ب ـ آنجا که پیامبر (ص) وائمه(ع) با عرف زمان خود مواجه بوده‌اند، خواه عرفی غلط که یکباره نتوانسته‌اند آن را براندازند یا عرفی پسندیده که آن را به عنوان یک امر عرفی امضا کرده‌اند.

توجه به این دو حوزه در شناخت جمیع متون دینی مؤثر است. به اعتقاد ما مطالعه و پژوهش در مسائل زنان نیز از این قاعده مستثنی نیست، یعنی باید توجه کرد که همهٔ آنچه دربارهٔ حقوق زن در متون دینی آمده حکم شرعی ثابت و جاودانه نیست. بلکه برخی از آنها فرمانی حکومتی بوده که مقتضیات زمان آن را می‌طلبیده یا تأیید عرف خاص آن دوره بوده است. در اینجا نمونه‌هایی را نقل می‌کنیم و به طور جزم با گویندگان موافق نیستیم، بلکه از این‌رو به نقل آن مبادرت می‌ورزیم که پژوهشگران به این عنصر توجه کرده و پیرامونش تأمل ورزند.

۱) کتک زدن زنان. این مطلب در آیهٔ ۳۵ از سورهٔ نساء بیان شده و برخی احادیث نیز بر آن دلالت دارد.

ابن عاشور از مفسران اهل سنت گفته است:

> برخی به پاره‌ای روایت‌ها و کردار صحابه تمسک جسته و گفته‌اند مرد می‌تواند زن ناشزهٔ خود را کتک بزند ولو مرتکب فحشایی آشکار نشده باشد. اما به نظر می‌رسد که در این اخبار و آثار عرف طبقات مردم و قبایل در نظر گرفته شده است. مردم در این زمینه متفاوت‌اند. بادیه‌نشینان زدن زن را «اعتداء» نمی‌دانند و تلقی زنان نیز از کتک خوردن این نیست... بنابراین، اگر زدن برای شوهران، نه والیان امر، مجاز باشد، آن هم در فرض عصیان و نافرمانی نه در صورت ارتکاب فحشا، به طور جزم مربوط به قوم و گروهی است که زدن را عار و ننگ و رفتار ناشایست در زندگی خانوادگی نمی‌بینند.[۳]

۲) در باب سرپرستی مرد در خانواده برخی گفته‌اند:

---

۱. مهریزی، مهدی، *کتابشناسی اصول فقه شیعه*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۲، ص ۴۱.

۲. همان، ص ۴۸.

۳. ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ج ۵، ص ۳۹ـ۴۱.

خصیصهٔ ریاست یک موضوع قراردادی است که در طول تاریخ جریان داشته است. اسلام آن را به عنوان یک گزارش مطرح می‌کند و سیرهٔ مردم را به طور کلی می‌پذیرد و برای تعدیلِ آن، مقررات و آیین‌نامه‌هایی وضع می‌کند. به عبارت دیگر، ریاست مرد در امر خانواده یک دیدگاه غالب ـ خودجوش ـ و نهادی بوده است. به تاریخ این نهاد کاری نداریم که رسم مردسالاری و نظام قبایلی بوده یا چیز دیگر، مهم این است که پیش از اسلام چنین شیوه‌ای معمول بوده است. اسلام به دلیل عدم آمادگی جامعه آن را به همان وضع و بر همان پایه و با توابع و آثارش عملاً پذیرفته و با آن به ستیز برنخواسته است و برای بهبود وضع زنان مقرراتی افزوده است.

... بنابراین ریاست خانواده و مدیریت خانه هر دو از مقررات امضایی اسلام است و بدیهی است که طبیعتِ امور امضایی، اقتضای الزام و تکلیف و جاودانگی ندارد. ممکن است در عصر و جامعه‌ای مردم سیرهٔ خود را تغییر دهند، در این صورت چون موضوع احکام شرع بر سیرهٔ مردم استوار است وقتی سیره عوض شد حکم شارع ـ ولو ارشادی ـ عوض می‌شود یا مدت آن به پایان می‌رسد.[۱]

۳) برخی در تفسیر آیهٔ تعدد زوجات، یعنی آیهٔ ۳ از سورهٔ نساء، معتقدند که آیه برای چند همسریِ مردان دو شرط ذکر کرده: وجودِ غایت شریف چون مریضی زن، نازایی، دوران جنگ و یا لزوم سرپرستی یتیمان که در آیه بدان اشاره شده است، و دیگری عدم جور با وجود چند همسر. آن گاه می‌گوید اگر در سخنان پیامبر و صحابه سخنی از شرط اول نیست، به لحاظ این است که دوران جنگ و جهاد بوده و جامعه نیاز به این امر داشته است. بنابراین در شرایط عادی، باید غرضی مشابه آن در جامعه باشد تا مبرِّر و محرِّر چند همسری گردد و حاکم اسلامی می‌تواند این امر را بر عهده گیرد و برای اطمینان از تحقق شرایط مداخله کند.[۲]

۴) فقیهان سنی منعِ عمر از مُتعه (ازدواج موقت) را چنین توجیه می‌کنند که تجویز این امر از سوی رسول خدا حکمی ولایی و حکومتی بوده و برای همه دوران‌ها لزوم اجرا ندارد.[۳]

۵) به نظر می‌رسد روایت‌هایی که از کتابت زنان منع کرده، نیز ناظر به دورهٔ خاص و شرایط ویژه باشد؛ همان‌گونه که برخی از نویسندگان این احتمال را تقویت کرده‌اند.[۴]

از سوی دیگر، توجه به عنصر زمان و مکان به یک معنای دیگر نیز باید ملحوظ گردد، یعنی

---

۱. سعیدزاده، محسن، مجلهٔ *زنان*، ش ۱۸، ص ۵۸.
۲. محمد المدنی، مجلهٔ *رسالة الاسلام*، س ۱۰، ش ۴، ص ۴۱۳ـ۴۴۷.
۳. عبدالرحمن الجزیری، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، دار الکتب العلمیة، بیروت ۱۹۸۸م، ج ۴، ص ۹۰.
۴. سعیدزاده، محسن، مجلهٔ *پیام زن*، ش ۱۹، ص ۶۴ـ۶۵.

اوضاع و شرایط فعلی در نظر گرفته شود. تمدن جدید را باید شناخت و از ابراز سخنان و دیدگاه‌های سطحی در دایرهٔ مباحات شرعی پرهیز کرد.

به این نمونه‌ها توجه شود:

زن باید مانند مرد پیوسته راه تقرب را بپیماید، و آن وقتی است که دوش به دوش مرد نماز بخواند، و روزه بگیرد، و طواف کند، و این فقط در وقتی است که حامله باشد یا طفل خود را شیر دهد.

این زن قرین رحمت خداست که حایض نیست، و اجازهٔ رکوع و سجود و قیام و طهارت به وی داده شده است و اجازهٔ صیام به وی داده شده است، و اجازهٔ طواف گِرد کعبه به وی داده شده است.

بنابراین، زنان باید پیوسته یا حامله باشند یا شیر دهند؛ تا در کاروان انسانیت و حرکت به سوی معبود و محبوب و قبله مشتاقان و کعبه عاشقان و پویندگان به سوی حرم و حریم امن و امان او با مردان هم‌آهنگ باشند.[1]

اگر زنی به جای دخول و شرکت در کارها و فنون و صنایع اجتماعی بچه بزاید و بزرگ کند و تحویل اجتماع دهد با خدمات وجودی خود را در اعلاترین درجه، با ضریب تعداد فرزندان خود بالا برده است.[2]

اینها همه به جای خود محفوظ؛ و در عین حال تحصیل کمالات معنوی و علوم الهی و تحصیل دانش‌هایی که به درد بانوان می‌خورد از قبیل خانه‌داری، خیاطی، غذاپزی، بهداشت و حفظ الصحه، قابلگی و پزشکی زنان و علوم فراگیری تربیت فرزند و غیرها که بسیار است ابداً با بچه‌داری منافات ندارد بلکه کمال ملایمت را نیز دارد.[3]

بگذریم از این که چگونه حیض زنان سبب توقف معنوی زن‌ها است و این جریان طبیعی خلقت چگونه با حیلهٔ آدمی باید متوقف شود تا زن به کمال رسد. لیکن دوران زیبندگی این سخن سپری شده است که

زنان را همین بس بود یک هنر   نشینند و زایند شیران نر

علاوه بر آن، در کدام دوره از تاریخ اسلامی سراغ دارید که زنی از اوان ازدواج (مثلاً بیست سالگی) تا سنین یائسگی پانزده فرزند بزاید، تا از خطر حیض! مصون بماند و در تکاپوی حیات معنوی از مرد عقب نماند؟

از همین دست است این گفتهٔ مؤلف:

---

۱. تهرانی، محمد حسین، *انوارالملکوت*، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷۸.
۲. همان، ص ۱۸۲.
۳. همان، ص ۱۸۲.

از آنچه تاکنون گفتیم روشن است که جایز نیست زن به مجلس شورا راه یابد هر چند فقیه و مجتهد باشد، زیرا این مجلس تنها برای مشاوره و بحث از قوانین نیست تا بگوییم زن‌ها در زمان پیغمبر(ص) نیز در اصول احکام اسلام بحث می‌کردند پس چرا از شرکت در مجالس محروم باشند.[۱]

دو. تأثیر فرهنگ‌های برون دینی در جَعل و تحریف حدیث و برداشت‌های خاص از متون دینی

احادیث شیعه و سنی، که دومین منبع برای شناخت اسلام است، در طول تاریخ از دستبرد جعل و تحریف مصون نمانده است. این مطلب را عالمان اهل سنت با تدوین مجموعه‌هایی در باب احادیث وضعی به اثبات رسانده‌اند؛ تعداد این مجموعه‌ها به بیش از ده عنوان می‌رسد.

عالمان شیعی نیز بدین امر معترفند. از شیخ مفید و شیخ صدوق گرفته تا مرحوم مامقانی، کاشف‌الغطاء، علامه شعرانی، امام خمینی، آیت‌الله خویی و... همه به وجود حدیث جعلی در لابه‌لای روایات اعتراف دارند.[۲]

در کتب علم حدیث از اسباب و انگیزه‌های جعل و راه تشخیص آن فراوان بحث شده است؛ انگیزه‌هایی چون سیاست‌بازی، فرقه‌های مذهبی، تنسّک مذهبی و تحریف یهودیان و نصرانیان را برشمرده‌اند. و از معیارهایی چون مخالفت با کتاب و سنت قطعی، عقل، واقعیت‌های خارجی، تاریخ مسلّم و .... سخن گفته‌اند.

تحریف و تفسیرهای غلط شکننده‌تر از وضع و جعل وجود داشته و دارد، با همان انگیزه که برای جعل گفته شد البته پنهان‌تر و مخفی‌تر از جعل و دَسّ. در این جا نظر بر آن است که از جعل و دَسّ در دایرهٔ روایات مربوط به زن، به طور خاص، سخن بگوییم و به برخی عوامل ویژه در این زمینه اشاره کنیم.

چهار عامل ویژه درگذشته در جعل و تحریف نقش داشته که برخی از آنها امروزه نیز عامل قوی در تحریف حدیث و حفظ موضوعات (احادیث وضعی) است:

۱. فرهنگ جاهلی
۲. افکار و اندیشه‌های یهود
۳. فرهنگ‌های ایرانی و...
۴. روحیهٔ مردی و مردانگی

---

۱. تهرانی، محمدحسین، مترجم *رسالهٔ بدیعه*، انتشارات حکمت، تهران ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۵.
۲. مهریزی، مهدی، مجلهٔ علوم حدیث، ش ۱، ص ۷۷ـ۸۰.

۱. فرهنگ جاهلی

دیدگاه خاص عرب‌های قبل از اسلام در مسئلهٔ زن و رفتار آنان با زنان را کتب تاریخ تا حدودی منعکس کرده‌اند و قرآن نیز پاره‌ای تعصب‌ها، چون بد دانستن دختران یا زنده به گور کردن آنها، را گوشزد کرده است. با ظهور اسلام و برخورد شدید با جاهلیت در حوزهٔ اندیشه و فکر، سیاست، فرهنگ و حقوق، بسیاری از این آراء و رفتار از میان رفت اما پاره‌ای از رسم‌ها بر جای ماند و خود را در قالب حدیث و روایت و... ماندگار کرد.

علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* فرموده است:

> برخی از خرافات جاهلیت نسبت به زن در میان مسلمانان باقی ماند که آن را از نیاکان گرفتند و دل‌های مریضشان از آن پاک نگشت... در مَثَل زنا را بر زن و خانواده‌اش ننگ می‌شمارند، اما چنین تلقی در مورد مردِ زناکار نیست؛ با این که اسلام معصیت را زشت و ننگ می‌داند و در این جهت مرد و زن زناکار یکسان می‌باشند.[۱]

این گفته کلیت این تأثیرگذاری را نشان می‌دهد. حال به برخی نمونه‌های تاریخی اشاره می‌کنیم:

۱) روایتی را طبرانی، راغب اصفهانی، خطیب بغدادی، ابن عساکر در آثار خود از پیامبر بدین مضمون نقل کرده‌اند:

> هنگامی که پیامبر خبر مرگ دخترش، رقیه، همسر عثمان، را شنید فرمود: «الحمدلله دفن البنات من المکرمات»[۲] (سپاس خدا را، به گور شدن دختر بزرگواری است).
> در سخنی دیگر فرمود: «نعم الختن القبر»[۳] (قبر، خوب دامادی است).

با اینکه قرآن به طور روشن و آشکار با این فکر مقابله کرده است:

«وَ إِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ* بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ».[۴]

(و چون از دختر زنده به گور شده پرسیده شود که به چه گناهی کشته شده است.)

«وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَ هُوَ كَظِيمٌ».[۵]

(و چون به یکیشان مژدهٔ دختر دهند، سیه‌روی می‌شود و خشم خود فرو می‌خورد.)

۲) ابن قتیبه در *عیون الاخبار* نقل می‌کند:

---

۱. *المیزان*، ج ۲، ص ۲۷۱.
۲. *سلسلة الاحادیث الضعیفة و الموضوعة*، ج ۱، ص ۳۳۸، ش ۱۸۶.
۳. *تحریر المراة فی عصر الرسالة*، ج ۱، ص ۱۳.
۴. تکویر ۸۱:۹.
۵. نحل ۱۶:۵۸.

زیادی گفت: همهٔ فرزندانم دختر بودند، به من گفتند هنگام نزدیکی با همسرت، از خداوند طلب‌آمرزش کن. چنین کردم پس از آن خداوند به من بیش از ده فرزند پسر عطا کرد.[۱]

۳) عمر در ضمن سخنی گفته است:

ما مردم قریش و مکه بر زنان خود غالب بودیم، وقتی به مدینه هجرت کردیم دیدیم مردم انصار زنانشان بر آنها غالب است. زنان ما از فرهنگ زنان انصار متأثر می‌شدند. من به همسرم گفتم حق نداری با من مجادله کنی، همسرم گفت: چرا؟ مگر زنان پیامبر با وی چنین نمی‌کنند.[۲]

حال اگر عمر از پیامبر نقل کند که «اگر مردی زنش را کتک زد، دیگران حق ندارند در کار آنها مداخله کنند»[۳] شک و تردید در درستی خبر پیدا نمی‌شود؟

۴) روایتی از پیامبر نقل شده که «شومی در سه چیز است: مرکب، زن و خانه».[۴]

این گفته از ضرب‌المثل‌های رایج قبل از اسلام بود و حتی عایشه در حدیثی اعتراض کرد که پیامبر این جمله را به عنوان نقل قول از جاهلیت نقل کرد، لیکن راوی ابتدای سخن پیامبر را نشنید یا نشنیده گرفت![۵]

اینها و نمونه‌های بسیار دیگر پژوهشگر را وا می‌دارد در برخورد با احادیث و متون تاریخی و ادبی در این موضوع دقّت و تأمّل بیشتری نشان دهد و تلاش کند با کسب آگاهی از فرهنگ جاهلی در موضوع زن رگه‌های این جعل و تحریف را بشناسد و از آن پرهیز کند.

۲. افکار و اندیشه‌های یهودیان

اهل کتاب قبل از اسلام بر عرب‌ها سلطهٔ فرهنگی داشتند، این تسلط فرهنگی بعدها نیز ادامه داشت و اهل کتاب مسلمان شده با نقل قصه‌های تورات و انجیل این تسلط را حفظ کردند. تا آنجا که پیامبر بارها فرمود: «لاتأخذوا دینکم من مسلم اهل الکتاب»[۶] (دینتان را از کسانی که اهل

---

۱. ابن قتیبه، عیون *الاخبار*، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، ج ۴، ص ۱۲۰.

۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، دار الجلیل، بیروت، ج ۳، ص ۲۵۹.

۳. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م، ج ۱، ص ۶۳۹، ش ۱۹۸۶.

۴. صدوق، محمد بن علی بن الحسین، معانی الاخبار، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۱، ص ۱۵۲.

۵. زرکشی، *الاجابة لایراد ما استدرکته عایشه علی الصحابة*، مطبعة الهاشمیة، دمشق ۱۹۳۹م، ص ۱۱۴–۱۱۷؛ سعید الافغانی، *الاسلام والمرأة*، ص ۲۸–۲۹ و ص ۵۱–۵۲.

۶. جعفریان، رسول، *تاریخ سیاسی اسلام ـ سیرهٔ رسول خدا* ـ سازمان چاپ و انتشارات، تهران ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۱.

کتاب بوده و مسلمان شده‌اند نگیرید). نمونه‌های دیگری نیز از برخورد شدید پیامبر در تاریخ نقل شده است. با این همه، پس از پیامبر این هیمنهٔ فرهنگی ادامه یافت بلکه به عللی تقویت شد.

این تأثیرگذاری در قلمرو مسائل زنان نیز اثر بسیار گذاشته است. در اینجا به برخی شواهد تاریخی اشاره می‌کنیم:

۱) در زمینهٔ اغواگری حوا نسبت به آدم روایاتی از این قبیل در منابع حدیثی موجود است:

آدم(ع) فرمود: روز قیامت من آقا و سرور انسان‌هایم جز فرزندی از فرزندانم و پیامبری از پیامبران که نام او محمد(ص) است. او از دو جهت بر من برتری دارد. همسرش او را کمک کرد و یاور او بود اما همسر من با من دشمنی کرد. او را خداوند بر شیطانش پیروز کرد و شیطانش مسلمان شد اما شیطان من کفر ورزید.[۱]

این مطلب در کتاب مقدس (عهد قدیم) چنین آمده است:

خداوند به آدم خطاب کرد... آیا از میوهٔ درختی که تو را منع کردیم تناول کردی؟ آدم جواب داد: زنی که همراه من کردی از آن میوه به من خورانید. خداوند از حوا سؤال کرد. جواب داد: مار مرا فریب داد.[۲]

و در عهد جدید نیز چنین آمده است: «آدم فریب نخورد لکن زن فریب خورد و به آدم سرایت کرد».[۳]

با اینکه قرآن لغزش را به هر دو نسبت می‌دهد و فریب شیطان را در هر دو مؤثر می‌داند:

«فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ».[۴]

(پس شیطان آن دو را به خطا واداشت و از بهشتی که در آن بودند بیرون راند).

«فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَاوُرِيَ عَنْهُمَا».[۵]

(پس شیطان آن دو را وسوسه کرد تا شرمگاهشان را که از آنها پوشیده بود در نظرشان آشکار کند).

«فَدَلَّيهُمَا بِغُرُورٍ».[۶]

(و آن دو را بفریفت و به پستی افکند).

۲) در حدیثی پس از اعتراف حوا به خطا و لغزش، چنین از سوی خداوند مورد توبیخ قرار می‌گیرد:

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۱۶، ص ۱۱ـ۱۲.
۲. *المرأة فی التاریخ والشریعة*، ص ۹۶.
۳. همان، ص ۹۶.
۴. بقره ۲:۳۶.
۵. اعراف ۷:۲۰.
۶. همان: ۲۲.

ای حوا، چه چیز تو را از خیرات و زینت‌ها بازداشت؟ گفت: خدای من وآقایم، خطایم، شیطان مرا فریب داد و اغوا کرد و سوگند یاد نمود که خیرخواه من است.
خداوند فرمود: الان بیرون شو، تو را ناقص در عقل، دین، ارث، شهادت و ذکر قرار دادم. آفرینش تو را با کجی همراه ساخته و تو را خیره‌چشم قرار دادم. در تمام دوران زندگی‌ات اسیر خواهی بود، از بهترین فضیلت‌ها، یعنی نماز جمعه، جماعت، سلام تو را محروم کردم. بر تو حکم کردم قاعدگی، حاملگی و زایمان را. هرگاه زایمان کنی طعم مرگ را بچشی. بسیار غمین و شکسته و گریان خواهی بود. از میان شما حاکم و پیامبری انتخاب نمی‌کنم.... [۱]

مشابه همین تعبیرها در عهد قدیم دیده می‌شود:
خداوند از زن پرسید چه کردی؟ جواب داد: مار مرا اغوا کرد... پس خداوند به زن فرمود: درد زایمان تو را فراوان کنم، همراه با درد و سختی فرزند به دنیا آوری. به شوهرت اشتیاق داری و او مسلط بر تو خواهد بود. [۲]

۳) در حدیثی که خلقت زن از مرد مطرح شده، عبدالله بن سلام از رسول خدا می‌پرسد:
آیا زن از ظاهر آدم آفریده شده یا از باطن او؟ رسول خدا فرمود: از باطن آدم، زیرا اگر از ظاهرش آفریده می‌شد مانند مردان برهنه بود. بدین جهت زنان باید پوشیده باشند. [۳]

در تورات نیز چنین آمده است:
چون زن از دندهٔ مرد به وجود آمده و آنجا جای پوشیده است، به همین جهت می‌خواستند زن محجوب و عفیف باشد. [۴]

۴) در باب نذر دختران و همسران در عهد قدیم آمده است:
اگر دختر نذر کرد... و پدرش او را منع کرد، وفای به نذر و عهد بر او لازم نیست و خداوند از او در می‌گذرد... و اگر شوهر زن را از نذر منع کرد، نذر او ملغی خواهد بود و خداوند از او در می‌گذرد اما بیوه‌زنان و زنان مطلقه باید به نذر خویش وفا کنند. [۵]

در احادیث شیعی نیز در یک مورد چنین مطلبی نقل شده است:

۱. نوری، حسین، مستدرک *الوسائل*، مؤسسة آل البیت(ع) لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م، ج ۱۴، ص ۲۸۵، ح ۲.
۲. *الحیاة (الکتاب المقدس)*، *العهد القدیم*، التکوین ۳، ص ۴.
۳. نوری، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۸۵، ح ۱.
۴. *زن در آئینهٔ تاریخ*، ص ۱۱۶.
۵. *الحیاة (الکتاب المقدس)*، العهد القدیم، ص ۲۱۷؛ سفر العدد، ۳۰، ص ۲۱۷.

زن با وجود همسر اختیاری در عتق بردگان، صدقه، تدبیر، بخشش و نذر در اموال را ندارد، مگر با اجازهٔ شوهر جز در حج، زکات و نیکی به پدر و مادر و خویشان.[۱]

در منابع روایی تنها همین یک حدیث نقل شده و متن آن با نوعی اضطراب همراه است و برخی را به تردید و شک واداشته است.

۳. فرهنگ‌های ایرانی و...

۱) در زمینهٔ پوشش صورت و نقاب زدن، شهید مطهری معتقد است که این از آداب و رسوم ایرانیان بود و به مسلمانان سرایت کرد:

در ایران و در بین یهود و مللی که از فکر یهود پیروی می‌کردند، حجاب به مراتب شدیدتر از آنچه اسلام می‌خواست وجود داشت. در بین این ملت‌ها وجه و کفین هم پوشیده می‌شد، بلکه در بعضی از ملت‌ها سخن از زینت زن و چهره زن نبود، سخن از پنهان کردن زن و به اصطلاح قدیم «قایم» کردن زن بود و این فکر به صورت عادت سفت و سختی درآمده بود. اسلام گرچه پوشانیدن وجه و کفین را واجب نکرد و بازگذاشتن را واجب ننمود، در نتیجه ملت‌های غیرعرب که مسلمان شدند از همان عادات و رسم دیرین خود تبعیت کردند. اسلام با رسم پوشیدن چهره جز در مورد احرام مخالفت نداشت بلکه، همان‌طور که قبلاً تذکر دادیم، استثناء وجه و کفین یک رخصت تسهیلی است. رجحان اخلاقی تَسَتُّر تا حد امکان مورد توجه اسلام است. علیهذا فرضاً سیره‌ای وجود داشته باشد، دلیلی بر پوشیدن وجه و کفین نمی‌شود.

به علاوه، چنین سیره‌ای در زمان پیغمبر(ص) و صحابه و در زمان ائمهٔ اطهار(ع) وجود نداشته است. آنچه از زوایای تاریخ به دست می‌آید این است که سیرهٔ مسلمانان در قرون اولیهٔ اسلام با سیرهٔ آنها در قرون بعدی، مخصوصاً پس از اختلاط ملت عرب با ملت‌های دیگر و بالأخص پس از تأثر از رسوم و عادات امپراطوری روم شرقی از یک طرف و رسوم ایرانی از طرف دیگر، بسیار متفاوت بوده است، تا آنجا که برای بسیاری از مورخان غربی که از متون اسلامی اطلاع صحیحی ندارند این توهم پیش آمده که اساساً اسلام دستوری دربارهٔ پوشش نداده است؛ و همهٔ اینها از خارج دنیای اسلام به میان مسلمانان سرایت کرده است و ما در بخش اول این کتاب سخنانشان را نقل کردیم. و البته، همان‌طور که قبلاً تذکر دادیم، این سخن یاوه‌ای بیش نیست. اسلام دستورهای اکید

---

۱. حر العاملی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۲۳ و ج ۱۶، ص ۱۹۸.

دربارهٔ پوشش دارد و فلسفهٔ خاصی را هم در نظر گرفته است.[1]

نمونه‌ای از گفتهٔ، غربیان در تأثیر فرهنگ ایرانی بر مسلمانان سخن ویل‌دورانت است:

داشتن متعه در میان ایرانیان بلامانع بود.این متعه‌ها مانند معشوقه‌های یونانی آزاد بودند که در میان مردم ظاهر و در ضیافت مردان حاضر شوند، اما زنان قانونی معمولاً در اندرون خانه نگهداری می‌شدند.این رسم دیرین ایرانی به اسلام منتقل شد.[2]

همان‌گونه که استاد مطهری فرمود،، این سخن یاوه‌ای است که از سرِ بی‌اطلاعی ابراز شده است. کسروی در کتاب *خواهران و دختران ما* نوشته است:

باید دانست که روگرفتن یک شیوهٔ ایران باستانی بوده و تا آنجاکه ما آگاه شده‌ایم از زمان هخامنشیان این شیوه در ایران (در شهرها) رواج می‌داشته.[3]

و نیز نوشته است:

یکی از دانسته‌های غلط در ایران آن است که روگیری زنان را از اسلام می‌شمارند چنین می‌دانند که اسلام دستور داده زنها روگیرند، در حالی که چنین نیست. زنان مسلمان در زمان خود پیغمبر، و تا دیرگاهی پس از آن زمان، روگشاده می‌بوده‌اند.[4]

۴. روحیهٔ مردی و مردانگی

برخی معتقدند تاریخ بشریت مردانه است، یعنی آن را مردان نوشتند و ثبت کردند، وگاهی نامی از زنان برده‌اند تا پرده‌پوشی کنند.

این کلیت صحیح نیست اما خالی از درستی هم نیست. روحیهٔ مردی در تفسیرها و تحریف‌ها، تدوین قوانین، ثبت اسناد تاریخی بی‌تأثیر نبوده است. در اینجا به برخی نمونه‌ها در متون تاریخی و حدیثی اشاره می‌کنیم:

۱) خطیب بغدادی گفت‌وگوی زنی، به نام حولاء، را با رسول خدا چنین نقل کرده است:

روزی حولاء نزد عایشه آمده و گفت: «هر شب خود را مانند عروس برای شوهرم زینت می‌کنم. رسول خدا فرمود: ای حولاء، هر زنی که در خانه‌اش چیزی از جایی بردارد و جای دیگر گذارد و قصد صلاح داشته باشد، خداوند به او نظر می‌کند و هر که خدا به وی نظر کند هرگز عذابش نکند، حولاء گفت: ای رسول خدا بیشتر بفرما. فرمود: هر زنی

---

۱. *مسئلهٔ حجاب*، ص ۲۰۵ـ۲۰۶.
۲. همان، ص ۲۴، به نقل از *تاریخ تمدن*، ج ۱۰، ص ۲۳۳.
۳. *خواهران و دختران ما*، ص ۵.
۴. همان، ص ۷.

که از شوهر خود باردار شود، مانند پاداش روزه‌داران شب‌زنده‌دار، اجر برد و هر بار شیر دادن کودک مانند آزاد کردن یک بنده باشد. زمانی که کودک را از شیر گرفت فرشته‌ای از آسمان ندا دهد که کار را از نو شروع کن! عایشه گفت: ای رسول خدا، پس چه برای مردان؟ فرمود: هر مردی که دست زنش را بگیرد و با او مراوده کند خداوند برایش ده حسنه ثبت کند، و اگر او را در آغوش گیرد، خداوند به او بیست حسنه دهد، وقتی او را ببوسد صد و بیست حسنه برایش نوشته شود. هنگامی که با زن نزدیکی کند و برای غسل به حمام رود، هر قطره آب که بر بدنش جاری شود حسنه‌ها برایش ثبت شود و گناهانی از او محو گردد و خداوند به او نزد فرشتگان مباهات کند و فرماید که بنده‌ام را بنگرید در این شب سرد غسل می‌کند».[1]

این حدیث با اندک تفاوتی در منابع حدیثی شیعه نیز آمده است.[2]

عجب! مرد لذت می‌برد و به بهشت می‌رود و زن زجر می‌کشد و از جان مایه می‌گذارد تا خداوند از او درگذرد.

مگر غسل در هوای سرد مشترک میان زن و مرد نیست؟ چرا فقط برای مرد پاداش می‌آورد و مگر هوای عربستان چقدر سرد می‌شود؟

جالب است درکنار این حدیث جعلی به نزاع ابوالاسود دوئلی و همسرش، ام عوف، نزد زیاد گوش دهیم:

قال ابوالاسود: «انا أحق بالولد منها، حملته قبل ان تحمله و وضعته قبل ان تضعه. فقالت ام‌عوف: وضعته شهوة و وضعته کرهاً و حملته خفا و حملته ثقلاً. فقال زیاد: صدقتِ، انتِ احق به فدفعه الیها».[3]

ابوالاسود گفت: «من به فرزند سزاوارترم زیرا قبل از تو (خطاب به همسرش) او را حمل کردم و قبل از تو او را نهادم (وضع حمل). ام عوف گفت: تو او را از روی شهوت و لذت نهادی و من با سختی و مشقت. تو او را در سبکی حمل کردی و من وقتِ سنگینی. زیاد گفت: حق با ام عوف است. تو به فرزند سزاوارتری و فرزند را بدو داد».

تعدادی از محدثان اهل سنت به بطلان و جعلی بودن حدیث حولاء حکم کرده‌اند.[4]

۲) به گمان می‌رسد قضیهٔ مطرف بن عبدالله نیز از این نمونه باشد:

مطرف بن عبدالله دو زن داشت از نزد یکی از آنان آمد. همسر دیگرش گفت: «از نزد زن دیگرت آمده‌ای؟ گفت: خیر نزد عمران بن حصین بودم حدیثی را از رسول خدا نقل

---

۱. سیوطی، جلال‌الدین، *اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة*، دارالکتاب العربی، مصر، ج ۲، ص ۱۶۹ـ۱۷۰.
۲. نوری، حسین، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۵۱، ح ۱۱ و ص ۲۳۸، ح ۲ و ص ۲۴۵.
۳. ابن قتیبه، پیشین، ج ۴، ص ۱۱۹.
۴. سیوطی، پیشین، ج ۲، ص ۱۶۹ـ۱۷۰.

کرد که کمترین ساکنان بهشت زنان‌اند».[۱]

در نقل دیگر چنین آمده است:

مطرف دو زن داشت. نزد یکی از آنان آمده زنش عمامهٔ او را برداشت و گفت: «از نزد آن زنت آمده‌ای؟ گفت: خیر نزد عمران بن حصین بودم او از پیامبر نقل کرد که کمترین ساکنان بهشت زنان‌اند.[۲]

۳) شاید این حدیث نیز از آن سنخ باشد:

امیرمؤمنان(ع) فرمود: «شیر دختر بچه و بول او قبل از آنکه غذاخور شود نجس است و لباس اگر بدان برخورد کرد باید شسته شود، زیرا شیر او از مثانهٔ مادرش خارج می‌شود. اما شیر و بول پسربچه چنین نیست و شستن لازم ندارد زیرا شیر پسربچه از بازو و شانه‌های مادر خارج می‌شود».[۳]

اگر یک زن، فرزندان دوقلو داشت، یکی دختر و دیگری پسر، شیر یکی از مثانه و شیر دیگری از بازوی مادر خارج می‌شود؟ مادری که یک بار دختر و دفعهٔ دیگر پسر بزاید جایگاه شیر او عوض می‌شود؟ و...

تعجب است که برخی از فقها تصریح کرده‌اند این سند صحیح است و لذا به حکم آن پایبند هستند، اما تعلیل را قبول نمی‌کنند؟[۴]

۴) نظریهٔ برخی فقها در باب تمکین زن، با این که مستند روشن ندارد، نیز از این قبیل است؛ آنان می‌گویند:

تمکین زن شرط استحقاق نفقه است و تمکین به آن است که زن در هر زمان و هر مکان و به هر کیفیتی آمادگی استمتاع مرد را داشته باشد و برخی معتقدند باید این آمادگی را با زبان اعلان دارد.[۵]

نوال السعداوی گفته است:

بسیاری از احکام امروز که به نام اسلام بر زنان عرب فرض شده است، از اسلام نیست، بلکه میراث اندیشه‌های عمر بن خطاب و مردانی چون اوست، که خوی پدرسالارانهٔ خویش را در اسلام به جا گذاشته‌اند.[۶]

---

۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح، داراحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م، ج ۱۷، ص ۵۳.
۲. ابوعبدالله حاکم النیسابوری، *المستدرک*، دارالمعرفة، بیروت، ج ۴، ص ۶۰۲.
۳. حرعاملی، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۰۱، ح ۴.
۴. خویی، ابوالقاسم، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی* ـ کتاب الطهارة ـ لطفی، قم ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۸۲ـ۸۳.
۵. *مسالک الافهام*، ج ۱، ص ۵۸۴؛ *شرح لمعه*، ج ۲، ص ۱۲۲.
۶. نوال السعداوی، *دراسات عن المرأة والرجل فی المجتمع العربی*، المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، بیروت ۱۹۹۰م، ص ۷۴۰.

بخش دو: شخصیت انسانی زن

مقدمه

بررسی شخصیت انسانی زن، میزان برخورداری وی از استعدادها و آرمان‌ها، وابستگی و استقلال او در شخصیت، توان رشد و راه‌پویی به سوی اهداف الهی و انسانی، آسیب‌پذیری از عوامل انحراف‌زا، و اثرگذاری وی در انحطاط یا تکامل مردان، اولین بحث زیربنایی در بررسی مسائل زنان است. بسیاری از داوری‌ها نسبت به زن، آگاهانه یا ناآگاهانه، در این موضوع ریشه دارد؛ همچنان‌که بسیاری از آراء و دیدگاه‌ها در اینجا باید نقد و ارزیابی شود.

تصمیم در باب ورود یا خروج زنان در پاره‌ای از حوزه‌های زندگی به این قضیه منوط است، همان‌گونه که نقد بسیاری از قوانین حقوقی دربارهٔ زنان از نتایج این پژوهش خواهد بود.

منظور اصلی در این بخش، ارائهٔ نظرگاه وحی است، و برای تکمیل و تثبیت آن باید به ایرادها و شبهات به نحو مبسوط توجه شده، مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. به ویژه که خاستگاه بسیاری از آن شبهات متون دینی از قبیل آیات قرآن و احادیث می‌باشد.

براین اساس، مباحث این بخش در سه فصل تنظیم می‌گردد:

فصل اول. بررسی نظریّه وحی در باب شخصیت زن

فصل دوم. نقد و بررسی ایرادها

فصل سوم. تفاوت‌های زن و مرد

فصل اول: بررسی نظریهٔ وحی در باب شخصیت زن

اصلی‌ترین سند در باب ارائهٔ آراء دینی قرآن کریم است، چراکه از دستبردِ جعل و تحریف مصون بوده و اصالت آن حفظ شده است. در این مبحث محور پژوهش را آیات قرآنی قرار داده و احادیث را در ضمن آن طرح می‌کنیم. برای دست‌یابی به رأی قرآن در زمینهٔ شخصیت زن باید دیدگاه این کتاب مقدس را دربارهٔ موضوعات زیر به‌دست آوریم:

۱. چگونگی آفرینش زن و مرد
۲. استعدادها و امکانات زنان و مردان
۳. هدف از آفرینش انسان
۴. میزان برخورداری زنان از ارزش‌ها
۵. راه تکامل و سعادت
۶. دشمنان زن و مرد در مسیر تکامل

۱. چگونگی آفرینش زن و مرد

چگونگی آفرینش زن و مرد در بسیاری از آیات قرآن کریم آمده است.[۱] در خلال این آیه‌ها موضوعات متنوع و متعددی از قبیل خلافت و جانشینی، سجدهٔ فرشتگان، دمیدن روح الهی، تعلیم اسماء، عهد، وسوسهٔ شیطان، عصیان، اجتباء، تلقی کلمات، توبه و مبدأ آفرینش به چشم می‌خورد. هم‌چنین، در این آیات به چگونگی آفرینش حوا و فلسفهٔ خلقت او اشاره شده است.

دراینجا به بررسی موضوعات می‌پردازیم تا معلوم گردد این ویژگی‌ها از آنِ آدم(ع) به عنوان

---

۱. این آیه‌ها عبارت است از: بقره ۲: ۳۰ـ۳۸، نساء ۴: ۱، اعراف ۷: ۱۰ـ۲۷ و ۱۸۹، حجر ۱۵: ۲۶ـ۴۲، نحل ۱۶: ۷۲، اسراء ۱۷: ۶۰ـ۶۴، کهف، ۱۸: ۵۰، طه ۲۰: ۱۱۵ـ۱۲۳، روم ۳۰: ۲۱، ص ۳۸: ۷۱ـ۸۳، حجرات ۴۹: ۱۳، نجم ۵۳: ۴۵ـ۴۶، قیامت ۷۵: ۳۷ـ۳۹، انسان ۷۶: ۲ـ۳، لیل ۹۲: ۳.

جنس مذکر است، یا به انسان به‌طور مطلق تعلق داشته و هر دو جنس را شامل می‌شود. پس از آن به بررسی خلقت حوا و فلسفهٔ آفرینش او خواهیم پرداخت.

قبل از بررسی این موضوعات باید تذکر داد که اگر در تفسیر آیات خلقت نظریهٔ سمبولیک را پذیرفتیم، آن‌گونه که شخصیت‌هایی نظیر علامهٔ طباطبایی[۱]، شهید مطهری[۲] و علامه سید محمد حسین فضل‌الله[۳] سلوک کرده‌اند، از بررسی تک‌تک این ویژگی‌ها بی‌نیاز خواهیم بود، زیرا بر این فرض از آدم(ع) به عنوان سمبل و مَثَل انسان‌ها یاد شده و تمامی مدح و ذم‌ها و خوبی و بدی‌ها به انسانیت مربوط است.

در این تحقیق با صرف نظر از این دیدگاه به تجزیه و تحلیل این عنوان‌ها می‌پردازیم.

الف ـ خلافت و جانشینی

تنها در یک آیه از قرآن از خلافت سخن رفته است:

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ».[۴]

(و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین خلیفه‌ای می‌آفرینم، گفتند: آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد کند و خون‌ها بریزد).

در این آیهٔ مبارک نه سخن از آدم(ع) به میان آمده و نه عنوان کلی و عام، که شامل آدم(ع) و حوا باشد، در آن ذکر شده است. براین اساس، گروهی از مفسران معتقد به عمومیّت خلافت شده و شواهدی بر این رأی به پا داشته‌اند:

۱) جمع آوردن «خلیفه» در آیات دیگر ـ علامهٔ طباطبایی در این زمینه فرموده است:

... بر این اساس، جانشینی مختص آدم(ع) نیست بلکه فرزندان آدم نیز در آن مشارکت دارند. و معنای «تعلیم اسماء» این است که این دانش در انسان به ودیعت نهاده شده و آثار آن به‌طور دائم، اما تدریجی، آشکار خواهد شد؛ اگر آدمی به راه درست راه یابد خواهد توانست این دانش نهفته را فعلیت بخشد. شاهد و گواه جانشینی عام آیات دیگر است:

«إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ».[۵] (شما را پس از قوم نوح به جانشینی نصب کرد).

---

۱. *المیزان*، ج ۱، ص ۱۳۲ و ج ۸، ص ۲۳ و ص ۲۷ـ۲۹ و ص ۶۰ و ج ۱۴، ص ۲۱۸ـ۲۱۹.
۲. مطهری، مرتضی، *علل گرایش به مادیگری*، صدرا، تهران، ص ۱۳۲ـ۱۳۳.
۳. فضل‌الله، سیدمحمد حسین، *من وحی القرآن*، ج ۱، ص ۱۵۴.
۴. بقره ۲:۳۰.
۵. اعراف ۷:۶۹.

«ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ».[۱] (شما را به جانشینی در زمین منصوب کردیم).
«وَ يَجْعَلَكُمْ خُلَفاءَ الأَرْضِ.»[۲] (و شما را جانشینان زمین قرار می‌دهیم).[۳]

۲) نسبت فساد و خونریزی به خلیفه ــ وهبة زحیلی در تفسیر خود چنین آورده است:
زید بن علی معتقد است: مراد از خلیفه در این آیه شخص آدم(ع) نیست، آن‌گونه که گروهی از مفسران گمان برده‌اند. ابن اثیر گفته است: ظاهر آیه گواه است که مراد از خلیفه تنها آدم نیست، وگرنه اعتراض فرشتگان به این که «آیا کسی را که فساد می‌کند و خون می‌ریزد به جانشینی منصوب می‌کنی؟» راه نداشت، زیرا آنان می‌دانستند که از میان نسل انسانی کسانی چنین کاری انجام می‌دهند. البته فرشتگان این مطلب را با دانش ویژه می‌دانستند، یا از این که خلیفه یکی از وظایفش داوری میان مردمان در باب ظلم و ستم‌ها است، یا از سنجش این نسل با نسل‌های پیشین به این آگاهی رسیده بودند.[۴]

۳) عمومیت تعلیم و تعلّم ــ استاد جوادی آملی در این زمینه فرموده است:
در خصوص این مسئله که خلیفة اللّٰه مقام انسانیت است نه مرد بودن، شاهد دیگری است مبنی بر اینکه سرّ خلیفة اللّٰه بودن مقام انسانیت به خاطر تعلیم اسماء است فرمود: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا».[۵] محور تعلیم و تعلم، همان‌گونه که در بحث‌های قبل گذشت، جان آدمی است نه بدن و نه مجموع جان و بدن، آنکه عالِم می‌شود روح است و روح نه مذکر است و نه مؤنث. بنابراین، آنکه عالم به اسماء الهی است جان است نه تن و در نتیجه، آنکه معلم فرشته‌هاست جان آدمی است نه تن، و ثمرهٔ بحث این است که آنکه خلیفة اللّٰه است جان آدمی است نه تن.[۶]

ایشان دشمنی شیطان با بنی‌آدم و عمومیت فرمان به هبوطِ مرد و زن «اهبطا[۷]» و همهٔ انسان‌ها «اهبطوا»[۸] را شواهدی دیگر بر تعمیم خلافت دانسته است.[۹] شهید سید محمد باقر صدر نیز از این جانشینی به عنوان خلافت انسان یاد کرده و آن را مبنای پاره‌ای از آراء و دیدگاه‌های خویش قرار داده است.[۱۰]

---

۱. یونس ۱۴:۱۰. ۲. نمل ۶۲:۲۷. ۳. طباطبایی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۴.
۴. الزحیلی، وهبة، *التفسیر المنیر*، دارالفکر، دمشق ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۱۲۸ـ۱۲۹.
۵. بقره ۳۱:۲. ۶. *زن در آیینهٔ جلال و جمال*، ص ۱۰۰ـ۱۰۱.
۷. طه ۱۲۳:۲۰. ۸. سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۶ و ۳۸، سورهٔ اعراف ۲۴:۷.
۹. جوادی آملی. پیشین، ص ۱۰۰ـ۱۰۱.
۱۰. صدر، محمدباقر، *الاسلام یقود الحیاة*، ص ۱۲۳ـ۱۲۴ و ص ۱۳۷.

ب. سجدهٔ فرشتگان

در دو دسته از آیات قرآنی از سجدهٔ فرشتگان سخن رفته است، در یک دسته سجده بر بشر محور است و در دستهٔ دیگر سجده بر آدم(ع). اینک به بررسی این آیه‌ها می‌پردازیم:

۱) سجده بر بشر ـ ۱) «وَ إِذْقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَا مَسْنُونٍ* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ».[۱]

(و پروردگارت به فرشتگان گفت: می‌خواهم بشری از گل خشک، از لجن بویناک بیافرینم. چون آفرینشش را به پایان بردم و از روح خود در آن دمیدم، در برابر او به سجده بیفتید. فرشتگان همگی سجده کردند، مگر ابلیس که سر باز زد که با سجده کنندگان باشد).

۲) «إِذْقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* فَسَجَدَ الْمَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* إِلاَّ إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ».[۲]

(پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری را از گل می‌آفرینم. چون تمامش کردم و در آن از روح خود دمیدم، همه سجده‌اش کنید. همهٔ فرشتگان سجده کردند مگر ابلیس که بزرگی فروخت و از کافران شد).

۲) سجده بر آدم(ع) ـ ۱) «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ».[۳]

(و به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همه سجده کردند جز ابلیس که سر باز زد و برتری جست و او از کافران بود).

۲) «وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ».[۴]

(و شما را بیافریدیم، و صورت بخشیدیم، آنگاه به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همه جز ابلیس سجده کردند و ابلیس در شمار سجده کنندگان نبود).

۳) «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ قَالَ أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً».[۵]

(و به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همگان جز ابلیس سجده کردند. گفت: آیا برای کسی که از گل آفریده‌ای سجده کنم).

۴) «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ».[۶]

---

۱. حجر ۱۵:۲۸ـ۳۱. ۲. ص ۳۸:۷۱ـ۷۴. ۳. بقره ۲:۳۴.
۴. اعراف ۷:۱۱. ۵. اسراء ۱۷:۶۱. ۶. کهف ۱۸:۵۰.

و آن گاه که به فرشتگان گفتیم که آدم را سجده کنید، همه جز ابلیس، که از جن بود و از فرمان پروردگارش سر بتافت، سجده کردند).

۵) «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى».[۱]

(و آن گاه که به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همه، جز ابلیس که نافرمانی کرد، سجده کردند).

با توجه به این‌که حادثهٔ سجدهٔ فرشتگان بیش از یک بار نبوده، میان این دو دسته آیه ناسازگاری به چشم می‌خورد زیرا سجده یا بر بشر و انسان بود یا بر آدم(ع) به عنوان فردی از جنس مذکر.

بنابراین، باید یک دسته از آیه‌ها به کمک دستهٔ دیگر تفسیر شود، یعنی گفته شود مراد از بشر در آن دسته از آیات آدم(ع) است. دسته‌ای از مفسران چنین رأی داده‌اند.[۲] یا گفته شود مراد از آدم(ع) نوع بشر است، که دسته‌ای دیگر از مفسران بر این باورند.[۳]

گروه اول از مفسران از قبیل سید مرتضی[۴]، طبرسی[۵]، فخر رازی[۶]، مراغی[۷] و... این آیه‌ها را گواهی بر برتری انبیا بر فرشتگان گرفته‌اند. زیرا در نظر اینان مسجود فرشتگان پیامبر بود و مسجود بر ساجد فضیلت دارد. اینان دلیلی بر رأی خود به پا نداشته‌اند و ناهمگونی ظاهری آیات را هم حل نکرده‌اند. بدین جهت، این تفسیر نمی‌تواند به عنوان راه محکم و متقن تلقی شود.

علامهٔ طباطبایی از مفسران گروه دوم و معتقد به عمومیت سجده فرشتگان است. وی می‌گوید:

سجدهٔ فرشتگان برای تمامی فرزندان آدم یعنی برای انسانیت بود و آدم قبله‌ای جهت سجده کردن.[۸]

سجده کردن فرشتگان بر آدم بدان جهت بود که وی خلیفهٔ زمینی بود. از این روی، مسجودِ فرشتگان، آدم بود اما آن سجده برای تمامی انسان‌ها بود. آدم(ع) به عنوان نمونه و نمایندهٔ انسان‌ها مسجود واقع شد.[۹]

ایشان بر این رأی شواهدی اقامه کرده است:

---

۱. طه ۲۰:۱۱۶.

۲. طبرسی، *مجمع البیان*، دارالمعرفة، بیروت ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، ج ۳، ص ۳۳۵ـ۳۳۶ و ج ۴، ص ۴۸۵.

۳. طباطبایی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۲ و ج ۸، ص ۲۰ و ج ۱۴، ص ۲۲۰.

۴. شریف، مرتضی، *رسائل*، ج ۲، ص ۱۵۶.

۵. طبرسی، پیشین، ج ۱، ص ۸۱.

۶. رازی، *التفسیر الکبیر*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ج ۲، ص ۲۳۲.

۷. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر *المراغی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۱۴، ص ۲۰ـ۲۱.

۸. طباطبایی، پیشین، ج ۸، ص ۲۰.

۹. همان، ج ۱، ص ۱۳۲.

۱. عمومیت خلافت ـ در آیات ۳۰ـ۳۳ از سورهٔ بقره، سجدهٔ فرشتگان برخلافت و جانشینی مترتب شده، و چون خلافت عام است سجده نیز عام خواهد بود.[۱]

۲. عداوت شیطان با فرزندان آدم ـ شیطان در ابتدای رانده شدن سَرِ نزاع و مخاصمه با بنی‌آدم باز می‌کند؛ با این که سببی برای دشمنی وجود نداشت و در آیه‌های قرآن به امری که ایجاد عداوت و کینه کند اشاره‌ای نشده است. اگر تمام انسان‌ها مسجود فرشتگان نبودند که شیطان از آن سر باز زد، علتی برای انتقام‌جویی شیطان نبود. شیطان پس از رانده شدن، چنین با خداوند خط و نشان کشید:

«قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُم صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِمَ* ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ».[۲]

(گفت: حال که مرا نومید ساخته‌ای، من هم ایشان را از راه راست تو منحرف می‌کنم. آنگاه از پیش و از پس و از چپ و از راست بر آنها می‌تازم).

در آیات دیگری نیز همین گفته را همراه با سوگند و تأکید بیان کرده است.[۳]

۳. تعمیم خطابها ـ خداوند در سورهٔ طه آدم را مخاطب قرار داد و فرمود: «يَا آدَمُ إِنَّ هٰذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ».[۴]

و در آیه‌ای دیگر از همان سوره، آدم و حوا را مخاطب ساخت و فرمود:

«قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى».[۵]

(گفت: همگی از آنجا پایین روید؛ دشمنان یکدیگر. از جانب من شما را راهنمایی آمد...).[۶]

اما در سورهٔ اعراف همان خطاب‌های شخصی تعمیم می‌یابد و بنی‌آدم مخاطب قرار می‌گیرد:

«يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَى وَ أَصْلَحَ فَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ».[۷]

(ای فرزندان آدم، هرگاه پیامبران از خود شما بیایند و آیات مرا بر شما بخوانند، کسانی که پرهیزگاری کنند و به صلاح آیند بیمی بر آنها نیست و خود غمگین نمی‌شوند).[۸]

---

۱. ایشان شواهد تعمیم خلافت را در *المیزان*، ج ۱، ص ۱۱۶ ذکر کرده است.
۲. اعراف ۷:۱۶ـ۱۷.
۳. حجر ۱۵:۳۹ و ص ۳۸:۸۲.
۴. طه ۲۰:۱۱۷.
۵. طه ۲۰:۱۱۷.
۶. طباطبایی، پیشین، ج ۸، ص ۶۸.
۷. همان، ص ۲۰ـ۲۱.
۸. اعراف ۷:۳۵.

۴. سیاق آیات ـ فرزندان آدم با او در احکام شریک هستند، همان‌گونه که از ظاهر این آیه‌ها استفاده می‌شود:

«قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ».[۱]

(گفت: در آن جا زندگی خواهید کرد و در آنجا خواهید مرد و از آنجا بیرونتان آورند.)

«وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ.»[۲]

(و شما را بیافریدیم، و صورت بخشیدیم. آن گاه به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید).[۳]

گذشته از این قراین، چون در این آیات واژهٔ آدم و بشر هر دو به کار رفته، اگر گفته شود سجده بر تمام انسان‌ها بود، نیاز به هیچ تأویل و توجیه نیست. زیرا سجده بر بشر بود و آدم به عنوان نماینده مسجود فرشتگان قرار گرفت. با این تفسیر هر دو واژه بجا ذکر شده و معنای واضحی خواهد داشت. اما اگر تفسیر دیگر را بپذیریم و سجده را مختص آدم بدانیم، واژهٔ بشر بدون تکلف و تأویل معنا پیدا نمی‌کند و باید بر خلاف ظهور آیه‌ها معنا شود.

استاد جوادی آملی هم بر عام بودن سجدهٔ فرشتگان تأکید می‌کند:

> از بحث قبل نتیجه گرفته می‌شود، آن که مسجود ملائکه است جان آدمی است نه تن، چه این که فرشتگان همه در برابر جان آدمی خاضع هستند و شیاطین هم در برابر جان آدمی دشمنند.
>
> این چنین نیست که شیطان چون با آدم بد بود با مردها بد باشد؛ او با آدمیّت بد بود و با مردم دشمن است (خواه زن باشد یا مرد) لذا ذات اقدس اله به جامعهٔ بشری خطاب می‌کند که دشمن مبین و عدوّ مبین شما شیطان است. بنابراین، مسجود ملائکه مقام انسانیت است، چون معلم فرشتگان مقام انسانیت است.
>
> عالِم به اسماء مقام انسانیت است و مقام انسانیت که عالم به اسماء است، منزه از ذکورت و اُنوثت است. پس عالی‌ترین مقام، که مقام خلافت است، از آن انسان است و اختصاصی به زن یا مرد ندارد.[۴]

در ابتدای این بحث فخر رازی را در شمار کسانی آوردیم که معتقد بودند سجده به آدم(ع) اختصاص دارد. ولی وی سخن دیگری دارد که از آن عمومیت سجده استفاده می‌شود:

> بدان این (سجدهٔ فرشتگان) چهارمین نعمتی است که به تمام بشر ارزانی شده است، و آن نعمت این است که خداوند پدر ما را مسجود فرشتگان قرار داد. نعمت نخست خلافت و

---

۱. اعراف ۲۵:۷. ۲. اعراف ۱۱:۷. ۳. طباطبایی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۲.
۴. جوادی آملی، پیشین، ص ۱۰۱.

جانشینی بود، نعمت دوم دانش فراوان بود، نعمت سوم بلوغ آدم به مقامی از دانش که فرشتگان از آن ناتوانند و نعمت چهارم را اینک ذکر کرده که مسجود بودن آدم است.[۱]

ج. دمیدن روح

در آیات آفرینش انسان سخن از دمیدن روح در بشر و انسان است، در هیچ‌یک از آنها سخن از جنس مرد نیست.

۱) «وَ إِذْقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّی خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.»[۲]

(و پروردگارت به فرشتگان گفت: می‌خواهم بشری از گل خشک، از لجن بویناک بیافرینم. چون آفرینشش را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، در برابر او به سجده بیفتید.)

۲) «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّی خالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ* فَاذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُولَهُ سَاجِدِينَ.»[۳]

(پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری را از گل می‌آفرینم. چون تمامش کردم و در آن از روح خود دمیدم، همه سجده‌اش کنید)

۳) «و بَدَأَ خَلْقَ ٱلإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ* ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِه.»[۴]

(و خلقت انسان را از گل آغاز کرد. پس نسل او را از عصارهٔ آبی بی‌مقدار پدید آورد.)

د. تعلیم اسماء

در یک آیه از قرآن، تعلیم اسماء به آدم بیان شده است:

«وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ».[۵]

(و نام‌های چیزها را به آدم بیاموخت. پس آنها را به فرشتگان عرضه کرد.)

این آیه پس از آیهٔ مربوط به خلافت و جانشینی و قبل از آیهٔ سجده فرشتگان قرار گرفته است. ظاهر و سیاق آیه‌ها نشان می‌دهد که علت خلافت و جانشینی تعلیم اسماء است و این دو سبب سجدهٔ فرشتگان است.

در بحث‌های پیشین شواهدی اقامه شد که سجدهٔ فرشتگان و خلافت عمومیت داشت و

۱. فخر رازی، پیشین، ج ۲، ص ۲۱۲.
۲. حجر ۱۵:۲۸ـ۲۹.
۳. ص ۳۸:۷۱ـ۷۲.
۴. سجده ۳۲:۷ـ۹.
۵. بقره ۲:۳۰ـ۳۱.

مختص آدم نبود. همان شواهد عمومیت تعلیم را نیز بیان می‌کند.
یادآور می‌شود که مراد از اسماء در این آیه هر چه باشد در این مبحث تأثیری ندارد.

هـ. عهد

عهد خداوند با آدم در یک آیه آمده است:
«وَ لَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً.»[۱]
(و ما پیش از این با آدم پیمان بستیم ولی فراموش کرده و شکیبایش نیافتیم.)

مفسران عهد را به وصیت و سفارش معنا کرده و مراد از آن را فرمان به دوری از وسوسه‌های شیطان و نزدیک نشدن به درخت ممنوع دانسته‌اند.[۲]
فرمان به این دو مطلب که محتوای عهد الهی است، در آیات قرآن با فعل تثنیه آمده و آدم و حوا هر دو مخاطب قرار گرفته‌اند:
«فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هٰذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِزَوْجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ * فَتَشْقَى».[۳]
(گفتیم: ای آدم، این دشمن تو و همسر توست، شما را از بهشت بیرون نکند که نگون‌بخت شوی.)
«وَ لاَ تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ».[۴]
(و به این درخت نزدیک نشوید.)
بنابراین، عهد و پیمان الهی با زن و مرد، آدم و حوا بسته شد؛ خواه آدم و حوا به عنوان شخص، مرادِ آیه باشند، یا به عنوان نمایندهٔ انسان‌ها، که ظاهر آیه‌ها این احتمال دوم را تأیید می‌کند.

و. وسوسهٔ شیطان

وسوسهٔ شیطان نسبت به انسان‌ها در آیات متعددی از قرآن کریم آمده و احادیث در شرح آن بسیار است. لیکن در جریان خلقت آدم و حوا، تنها در سه آیه از این مطلب یاد شده است. در دو جا کلمهٔ «ازلال» و «وسوسه» به هر دو نسبت داده شده و در یک مورد فقط به آدم نسبت داده شده است.

۱) «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ.»[۵]

---

۱. طه ۱۱۵:۲۰.
۲. طباطبایی، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۱۹؛ تفسیر *المراغی*، ج ۱۸، ص ۱۵۸.
۳. طه ۱۱۷:۲۰.
۴. اعراف ۹:۷.
۵. بقره ۳۵:۲ـ۳۶.

(و گفتیم: ای آدم، خود و زنت در بهشت جای گیرید و هر چه خواهید،و هر کجا که خواهید، از ثمرات آن بخورید. و به این درخت نزدیک مشوید که به زمرهٔ ستمکاران درآیید. پس شیطان آن دو را به خطا واداشت و از بهشتی که در آن بودند بیرون راند. گفتیم: پایین روید، برخی دشمن برخی دیگر.

۲) «وَ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ* فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَ قَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ* وَ قَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ* فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ نَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَ أَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ».[1]

(ای آدم، تو و همسرت در بهشت مکان گیرید. از هر جا که خواهید بخورید ولی به این درخت نزدیک مشوید که در شمار برخویش ستم‌کنندگان خواهید شد. پس شیطان آن دو را وسوسه کرد تا شرمگاهشان را که از آنها پوشیده بود در نظرشان آشکار کند و گفت: پروردگارتان شما را از این درخت منع کرد تا مبادا از فرشتگان یا جاویدانان شوید. و بر ایشان سوگند خورد که نیک‌خواه شمایم. و آنان را بفریفت و به پستی افکند. چون از آن درخت خوردند شرمگاهشان آشکار شد و به پوشیدن خویش از برگ‌های بهشت پرداختند. پروردگارشان ندا داد: آیا شما را از آن درخت منع نکرده بودم و نگفته بودم که شیطان به آشکارا دشمن شماست؟)

۳) «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هٰذَا عَدُوٌّ لَكَ وَ لِزَوْجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى* إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى* وَ أَنَّكَ لاَ تَظْمَأُ فِيهَا وَلاَ تَضْحَى* فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لاَيَبْلَى* فَأَكَلاَ مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى.»[2]

(گفتیم: ای آدم، این دشمن تو و همسر توست، شما را از بهشت بیرون نکند، که نگون‌بخت شوی. که تو در بهشت نه گرسنه می‌شوی و نه برهنه می‌مانی و نه تشنه می‌شوی و نه دچار تابش آفتاب. شیطان وسوسه‌اش کرد و گفت: ای آدم، آیا تو را به درخت جاویدان و ملکی زوال‌ناپذیر راه بنمایم؟ از آن درخت خوردند و شرمگاهشان در نظرشان از دو سو پیدا شد و همچنان برگ درختان بهشت بر آنها می‌چسبانیدند. آدم بر پروردگار خویش عاصی شد و راه گم کرد).

---

۱. اعراف ۱۹:۷_۲۲. ۲. طه ۱۱۷:۲۰_۱۲۱.

با توجه به این که این حادثه یک‌بار وقوع یافته، نسبت آن به آدم و حوا در برخی آیات، و به آدم در برخی دیگر، به معنای آن است که یکی نمایندهٔ دیگری و دیگران است، وگرنه باید با تکلف و توجیه به تفسیر آیات پرداخت.

گذشته از آن، آنجاکه وسوسه به یکی نسبت داده شده، سخن از آدم است نه حوا، یعنی سخن از مرد است نه زن.

بنابراین، اگر تأثیرپذیری بیشتر مردان از شیطان مستفاد از این آیات نباشد، عکس آن قطعاً از این آیات استفاده نمی‌شود.

در برخی احادیث مطالبی آمده که نوعی مغایرت با آیات از آنها استنباط می‌شود، از قبیل:

روی ان آدم قال انی سید البشر یوم القیامة الارجل من ذریتی، نبی من الانبیاء یقال له محمد(ص)، فُضّل عَلَیّ باثنتین، زوجته عاونته وکانت له عوناً وکانت زوجتی علیَّ عوناً و ان اللّه اعانه علی شیطانه فاسلم، وکفر شیطانی.[1]

از آدم(ع) نقل شده که فرمود: روز قیامت من سرور انسان‌ها هستم، جز مردی از فرزندانم که پیامبری از فرستادگان خداست، نام او محمد(ص) است. او دو برتری بر من دارد: همسرش معاون و همکارش بود، اما همسر من به زیان من رفتارکرد، خداوند او را بر شیطانش مسلط کرد و شیطان او مسلمان گشت، اما شیطان من کفر ورزید.

این حدیث سند ندارد و بر فرض درستی به جهت معارضه با آیات قرآن قابل پذیرش نیست، مگر تأویل و توجیهی در آن انجام شود و معنایی غیر معنای ظاهری اراده گردد.

ضمناً یادآوری می‌شود تعدادی از احادیث که بر تأثیرپذیری بیشتر زنان از شیطان دلالت دارد مثل این که: زنان را دام شیطان، شمشیر شیطان و... معرفی کرده است، در فصل ایرادها مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

ز. عصیان

«عَصیَ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَی».[2]

(آدم بر پروردگار خویش عاصی شد و راه گم کرد.)

این آیه در بحث قبل مورد گفت‌وگو قرار گرفت، زیرا قسمتی از آیه وسوسهٔ شیطان در آدم بود. همان‌طورکه در آن بحث گذشت آدم خصوصیتی ندارد بلکه به تناسب آیات دیگر وی نمونه و نشان‌دهندهٔ حوا یا دیگر آدمیان نیز هست. در برخی روایات عصیان و خطاب به هر دو نسبت داده شده است:

---

۱. *بحار الأنوار*، ج ۱۶، ص ۱۱ـ۱۲.

۲. طه ۲۰:۱۲۱.

۱) الصدوق، ماجیلویه عن عمه عن البرقی عن علی بن الحسین البرقی عن عبداللّه بن جبلة عن معاویة بن عمار عن الحسن بن عبداللّه عن أبیه عن جده الحسن بن علی بن أبی‌طالب (ع) قال: جاء نفر من الیهود إلی رسول اللّه(ص) فسألوه عن مسائل فکان فیما سألوه: أخبرنی عن اللّه لأی شیء وقّت هذه الصلوات الخمس فی خمس مواقیت علی أُمتك... فقال: «... فصلی آدم ثلاث رکعات رکعة لخطیئته ورکعة لخطیئة حواء ورکعة لتوبته فاختارهن عزوجل هذه الثلاث...»[۱]

گروهی از یهودیان نزد رسول خدا(ص) آمدند و پرسش‌هایی از ایشان داشتند. از جمله پرسیدند از چه رو خداوند در امت شما اوقات نمازهای پنجگانه را به پنج نوبت نهاده است...؟ فرمود: «...آدم سه رکعت نماز گذارد: رکعتی برای اشتباه خود، رکعتی برای خطای حوا و رکعتی برای توبهٔ خودش؛ بدین جهت خداوند این سه را اختیار کرد...»

یادآوری می‌شود که این حدیث طولانی است و آنچه در اینجا نقل شد، شرح نماز مغرب است و چهار وقت دیگر نیز در حدیث بیان شده که به جهت عدم ارتباط با موضوع از نقل آن صرف نظر شد.

ح. اجتباء

«ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى».[۲]

(سپس پروردگارش او را برگزید و توبه‌اش را پذیرفت و هدایتش کرد.)

این اجتباء و برگزیدن پس از تحذیر آدم و همسرش و وسوسهٔ شیطان و خوردن آنان از درخت و تحقق عصیان ذکر شده است. این عناوین یا در صریح آیه‌ها عمومیت داشت و هر دو را شامل می‌گشت یا سیاق آیات بر آن دلالت داشت. همچنین پس از اجتباء توبهٔ خداوند ذکر شده است، توبهٔ خداوند به جهت اعتراف آنان به خطا و لغزش و ظلم بر خویشتن است، که در سورهٔ اعراف، آیهٔ ۲۳، این اعتراف از آدم و حوا نقل شده است:

«قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْلَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ».

(گفتند: ای پروردگار ما، به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر ما رحمت نیاوری از زیان‌دیدگان خواهیم بود.)

گذشته از آن، در بعضی آیات قرآن اجتباء به یک امت و پیروان یک پیامبر نسبت داده شده است. مانندِ آیهٔ ۷۸، از سورهٔ حج:

---

۱. مجلسی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۶۰، ح ۴؛ *وسائل الشیعة*، ج ۳، ص ۹، ح ۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۱۱۸، ح ۴؛ من لا یحضره *الفقیه*، ج ۱،ص ۲۱۳، ح ۶۴۳.

۲. طه ۱۲۲:۲۰.

«هُوَ اجتَبَاکُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»
(او شما را برگزید و برایتان در دین هیچ تنگنایی پدید نیاورد.)
که این نیز می‌تواند شاهدی بر عدم اختصاص باشد.

ط. تلقی کلمات

این تعبیر در یک آیه آمده است:
«فَتَلَقَّی آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَیْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیمُ.»[1]
(آدم از پروردگارش کلمه‌ای چند فراگرفت. پس خدا توبهٔ او را پذیرفت، زیرا توبه‌پذیر و مهربان است.)
این آیه به همان شرحی که در آیه قبل گذشت بر عمومیت دلالت دارد.

ی. توبه

واژهٔ توبه در این داستان در دو جا ذکر شده است:
۱) «فَتَلَقَّی آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَیْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیمُ.»[2]
(آدم از پروردگارش کلمه‌ای چند فراگرفت. پس خدا توبهٔ او را پذیرفت، زیرا توبه‌پذیر و مهربان است.)
۲) «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَیْهِ وَ هَدَی.»[3]
سپس پروردگارش او را برگزید و توبه‌اش را پذیرفت و هدایتش کرد.

در این آیات سخن از توبهٔ خداوند بر آدم است، نه توبهٔ آدم. توبهٔ آدم و حوا را قرآن در سورهٔ اعراف چنین نقل کرده است:
«قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْلَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَکُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِینَ».[4]
(گفتند: ای پروردگار ما، به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر ما رحمت نیاوری از زیان‌دیدگان خواهیم بود.)

ظاهراً ذکر آدم(ع) در آن دو آیه نشانهٔ امتیاز خاص بر وی نباشد، چراکه قبل از آن از لغزش هر دو سخن رفته و پس از آن هر دو مورد خطاب هبوط قرار می‌گیرند.
در برخی روایات نیز بر همین اشتراک تأکید شده است:

---

۱. بقره ۳۷:۲.
۲. همان.
۳. طه ۱۲۲:۲۰.
۴. اعراف ۲۳:۷.

۱) وباسناده (الشیخ) عن علی بن الحسن عن محمد بن عبدالله بن زرارة عن احمد بن محمد بن ابی‌نصر عن ابان بن عثمان الاحمر عن کثیر النوا عن ابی‌جعفر(ع) قال: «لزقت السفینة یوم عاشورا، علی الجودی فامر نوح(ع) من معه من الجن والانس ان یصوموا ذلك الیوم قال ابوجعفر(ع) اتدرون ما هذا الیوم؟ هذا الیوم الذی تاب الله عز وجل فیه علی آدم و حوا...»[۱]

امام باقر(ع) فرمود: «روز عاشورا کشتی نوح در کوه جودی به زمین نشست. نوح همراهان خود را اعم از جن و انس فرمان روزه داد. امام باقر(ع) فرمود: می‌دانید آن روز چه روزی بود؟ روزی که خداوند توبهٔ آدم و حوا را پذیرفت.»

۲) السید بن طاووس فی کتاب الاقبال باسناده الی علی بن فضال باسناده عن ابی‌جعفر(ع) قال: «استوت السفینة یوم عاشورا علی الجودی فامر نوح (ع) من معه من الجن والانس ان یصوموا ذلك الیوم و قال ابوجعفر(ع) اتدرون ما هذا الیوم؟ هذا الیوم الذی تاب الله عزوجل فیه علی آدم(ع) و حواء...».[۲]

امام باقر(ع) فرمود: «روز عاشورا در کوه جودی کشتی بر زمین نشست، نوح (ع) همراهیان خود را اعم از جن و انس فرمان به روزه داد. امام باقر(ع) فرمود: این روزی است که خداوند توبهٔ آدم و حوا را پذیرفت.»

ظاهراً یک حدیث هستند.

یا. مبدأ آفرینش انسان

آیاتی که مبدأ پیدایش انسان‌ها را مطرح کرده، از فرد خاص یا صنف خاصی سخن نگفته است، بلکه در این آیات واژه‌های انسان، بشر و ضمیر جمع به کار رفته است.

آنچه به عنوان مبدأ آفرینش در آیات آمده عبارت است از:

«ماء»،[۳] «طین»،[۴] «تراب»،[۵] «طین لازب»،[۶] «نطفه»،[۷] «نطفه امشاج»،[۸] «صلصال من حمأ مسنون»،[۹] «صلصال کالفخّار»[۱۰] و «علق».[۱۱]

همچنین در آیات دیگری که چگونگی آفرینش را بیان کرده سخن از انسان رفته است:

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ.»[۱۲]

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۷، ص ۳۳۸، ح ۵.
۲. مستدرک *الوسائل*، ج ۷، ص ۵۲۳، ح ۷.
۳. فرقان ۵۴:۲۵
۴. سجده ۷:۳۲؛ ص ۷۱:۳۸؛ مؤمنون ۲۳:۱۲ـ۱۴.
۵. روم ۲۰:۳۰
۶. صافات ۱۱:۳۷
۷. یس ۷۷:۳۶؛ عبس ۸۰:۱۸ـ۱۹.
۸. انسان ۲:۷۶.
۹. حجر ۲۶:۱۵ و ۲۸.
۱۰. رحمان ۱۴:۵۵.
۱۱. علق ۲:۹۶.
۱۲. بلد ۴:۹۰

(ما آدمی را در رنج و محنت بیافریدیم.)
«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ.»[۱]
(ما آدمی را در نیکوتر اعتدالی بیافریدیم.)
پس در هیچ یک از مراحل پیدایش نسل انسانی پای جنسیت در میان نبوده است.
حاصل بررسی این موضوعات آن است که در نگاه قرآن تفاوتی میان آفرینش زن و مرد نیست، این دو جنس در امتیاز و نقص برابرند.

آفرینش حوا و فلسفهٔ خلقت وی

الف ـ آفرینش حوا ـ این مطلب در چند آیه از قرآن آمده است:

۱) «یَا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً کَثِیراً وَ نِسَاءً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِی تَسَاءَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ کَانَ عَلَیکُمْ رَقِیباً.»[۲]

(ای مردم، بترسید از پروردگارتان، آن که شما را از یک تن بیافرید و از آن تن همسر او را و از آن دو مردان و زنان بسیار پدید آورد و بترسید از آن خدایی که با سوگند به نام او از یکدیگر چیزی می‌خواهید و زنهار از خویشاوندان مَبُرید. هر آینه خدا مراقب شماست.)

۲) «هُوَالَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْکُنَ إِلَیْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِیفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَیْتَنَا صَالِحاً لَنَکُونَنَّ مِنَ الشَّاکِرِینَ.»[۳]

(اوست که همه شما را از یک تن بیافرید و از آن یک تن زنش را نیز بیافرید تا به او آرامش یابد چون با او درآمیخت، به باری سبک بارور شد و مدتی با آن سر کرد. و چون بار سنگین گردید، آن دو، اللّٰه پروردگار خویش را بخواندند که اگر ما را فرزندی صالح دهی از سپاسگزاران خواهیم بود.)

۳) «خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا.»[۴]

(شما را از یک تن بیافرید و از آن یک تن زنش را آفرید.)

۴) «وَ مِنْ آیَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْکُنُوا إِلَیْهَا.»[۵]

(و از نشانه‌های قدرت اوست که برایتان از جنس خودتان همسرانی آفرید، تا به ایشان آرامش یابید.)

۵) «وَاللَّهُ جَعَلَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْوَاجاً وَ جَعَلَ لَکُمْ مِنْ أَزْوَاجِکُمْ بَنِینَ وَحَفَدَةً وَ رَزَقَکُمْ مِنَ الطَّیِّبَاتِ.»[۶]

---

۱. تین ۹۵:۴
۲. نساء ۴:۱
۳. اعراف ۷:۱۹۸
۴. زمر ۳۹:۶
۵. روم ۳۰:۲۱
۶. نحل ۱۶:۷۲

(خدا برای شما از میان خودتان همسرانی قرار داد و از همسرانتان فرزندان و فرزندزادگان پدید آورد و از چیزهای خوش و پاک روزیتان داد.)

۶) «فَاطِرُ السَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَ مِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ.»[1]

(آفریدگار آسمانها و زمین است. برای شما، هم از شما، همسرانی بیافرید و نیز برای چارپایان جفتهایی پدید آورد. با آفرینش همسران بر شمارتان می‌افزاید.)

برخی از مفسران[2] به ظهور بدوی سه آیهٔ نخست تمسک جسته و عقیده دارند زن از مرد خلق شده و جزئی از اوست و بعضی از احادیث و اخبار را نیز مؤید خود قرار داده‌اند.

در مقابل آنها گروه بیشتری از مفسران گفته‌اند[3] معنای آیات این است که زنان از جنس مردانند، این دو جنس تماثل و تشابه دارند، و شاهد بر این رأی و نظر را سه آیهٔ دیگر دانسته‌اند، چراکه در آن آیات خداوند فرموده است: «همسرانتان را از شما قرار داد» و قطعاً مراد آن است که همسران شما از جنس شمایند نه این که همسر هر مردی از او آفریده شده است.

این سه آیه قرینه و شاهد است که در سه آیهٔ اول نیز مراد تشابه و تماثل در خلقت زن و مرد است نه این که خداوند بعضی از اجزای آدم(ع) راگرفت و حوا را از آن آفرید. علامه طباطبایی در این زمینه فرموده است:

و ظاهر الجملة اعني قوله «وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» أنها بيان لكون زوجها من نوعها بالتماثل و ان هؤلاء الأفراد المبثوثين مرجعهم جميعاً الى فردين متماثلين متشابهين. فلفظة «من» نشوئية والآية فى مساق قوله تعالى:

«وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً.»[4]

و قوله تعالى: «وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَ حَفَدَةً.»[5]

و قوله تعالى: «فَاطِرُ السَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَ مِنَ ٱلْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً.[6]

۱. شوری ۱۱:۴۲ ۲. ابن کثیر، *تفسیرالقرآن العظیم*، ج ۱، ص ۴۴۸.
۳. حسینی طهرانی، محمد حسین، *نور ملکوت قرآن*، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۸ـ۱۰۰؛ مغنیه، محمدجواد، *تفسیر الکاشف*، ج ۲، ص ۲۴۴؛ هلاء ابراهیم، *من بطولات المرأة فی‌القرآن الکریم*، ص ۵ـ۷.
۴. روم ۲۱:۳۰ ۵. نحل ۷۲:۱۶ ۶. شوری ۱۱:۴۲

ونظیرها قوله: «وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ.»[۱] فما فی بعض التفاسیر: ان المراد بالآية كون زوج هذه النفس مشتقة منها وخلقها من بعضها وفاقاً لما في بعض الاخبار: ان الله خلق زوجة آدم من ضلع من اضلاعه، مما لا دليل عليه من الآية.[۲]

ظاهر آیهٔ «وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» این است که همسری از نوع مرد آفرید و افراد انسانی بازگشت به دو فرد همانند و مشابه دارند. «مِنْ» در آیه «نَشْویه» است یعنی منشأ چیزی را بیان می‌کند. این آیه در حکم آیات دیگری است که به آفرینش زن و مرد پرداخته است، از قبیل «وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً...»، «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً...» و...

بنابراین، آنچه در پاره‌ای تفاسیر طبق برخی روایات که «خداوند همسر آدم را از دندهٔ او آفرید» گفته‌اند که مقصود آیه بیان این نکته است که وجود جفت این نفْس (آدم) از خود او مشتق شده و پاره‌ای از اوست، سخنی است بدون دلیل و آیه بر این مطلب دلالت ندارد.

وهبه زحیلی از مفسران اهل سنت نیز بر این رأی است:

از این آیات پاسخ گفته شده که بسیاری از مفسران، مانند فخر رازی، معتقدند مراد آفرینش زن از جنس مرد است یعنی همسرانی از سنخ شما، همانند شما بیافرید، نه این‌که هر زنی از بدن شوهرش خلق شده است. آیهٔ ۲۱ از سورهٔ روم نیز بر این مطلب دلالت دارد.[۳]

خلاصهٔ توافق آیه‌ها ایجاب می‌کند مراد از خلقت زن از مرد، تشابه و همانندی دو جنس باشد نه اشتقاق یکی از دیگری.

روایاتی که در تأیید خلقت زن از مرد بدان‌ها استناد شده فراوان است، ابتدا به ذکر آنها پرداخته و سپس مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم:

۱) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن السکونی عن جعفر عن ابیه(ع): «ان علی بن ابی‌طالب(ع) کان یورث الخنثی فیعد اضلاعه فان کانت اضلاعه ناقصة من اضلاع النساء بضلع ورث میراث الرجال لان الرجل تنقص اضلاعه من اضلاع النساء بضلع لان حواء خلقت من ضلع آدم القصوی الیسری فنقص من اضلاعه ضلع واحد».[۴]

---

۱. ذاریات ۴۹:۵۱ ۲. طباطبایی، پیشین، ج ۴، ص ۱۳۶.
۳. زحیلی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۹ـ۱۴۰.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۷، ص ۵۶۷، ح ۴؛ من لا یحضره *الفقیه*، ج ۴، ص ۳۲۶، ش ۵۷۰۲؛ مستدرک *الوسائل*، ح ۱۷، ص ۲۲۰، ب ۲، ح ۱ و ص ۲۳۱، ح ۴ و ص ۲۲۳، ح ۶.

«امیر مؤمنان برای تعیین ارث افراد خنثی دنده‌های آنان را می‌شمرد. اگر یک دنده کمتر از زنان داشت به او ارث مردان می‌داد، زیرا مرد یک دنده کمتر از زن دارد. و این نیز از آن اوست که حوا از دندهٔ چپ آدم خلق شد، لذا مرد یک دنده کمتر دارد.»

۲) وباسناده (الطوسی) عن علی بن الحسن عن محمد الکاتب عن علی بن عبدالله بن معاویة بن میسرة بن شریح عن ابیه عن میسرة بن شریح... فقال: «خذوا هذه المرأة ان کانت امرأة فادخلوها بیتاً والبسوها نقاباً وجردوها من ثیابها وعدوا اضلاع جنبیها ففعلوا ثم خرجوا الیه فقالوا له: عدد الجنب الایمن اثنی عشر ضلعاً والجنب الایسر احد عشر ضلعاً فقال علی(ع) الله اکبر ایتونی بالحجام فاخذ من شعرها واعطاها رداءً وحذاء والحقها بالرجال فقال الزوج یا امیرالمؤمنین امرأتی وابنة عمی الحقتها بالرجال ممن اخذت هذه القضیة فقال انی ورثتها من ابی آدم، و حوا خلقت من ضلع آدم(ع) و اضلاع الرجال اقل من اضلاع النساء بضلع و عدد اضلاعها اضلاع رجل و امر بهم فاخرجوا».[1]

امیر مؤمنان(ع) فرمود: «این زن را ـ اگر زن باشد ـ به خانه‌ای ببرید و برقعی بر وی اندازید و لباسش را درآورید و دنده‌های دو طرفش را شماره کنید. آنان چنین کردند و گفتند طرف راست دوازده دنده و طرف چپ یازده دنده دارد. علی (ع) فرمود: الله اکبر! آرایشگری را فرا خوانید. و او موهایش را کوتاه کرد. آن‌گاه حضرت لباس و کفش مردان بر او پوشانید و او را در شمار مردان نهاد. شوهرش گفت: ای امیر مؤمنان، همسرم را، که دختر عموی من بود، به مردان ملحق ساختی! این خبر را از که گرفته‌ای؟ فرمود: این را از پدرم، آدم، به دست آورده‌ام. حوا از دندهٔ آدم آفریده شد و دنده‌های مرد یک دنده کمتر از آن زن است. و دنده‌های آن شخص به تعدادِ دنده‌های مرد بود، پس فرمان داد و بیرون رانده شدند.»

۳) و باسناده (الصدوق) عن عاصم بن حمید عن محمد بن قیس عن ابی‌جعفر(ع)... فقال: «انی حکمت علیها بحکم‌الله ان الله تبارك و تعالی خلق حواء من ضلع آدم الایسر الاقصی و اضلاع الرجال تنقص و اضلاع النساء تمام».[2]

امیر مؤمنان فرمود: «من بر اساس کتاب خدا داوری کردم. خداوند حوا را از دندهٔ چپ آفرید و دندهٔ مردان کم‌تر از دندهٔ زنان است.»

۴) الدقاق عن الاسدی عن النخعی عن عمه النوفلی عن علی بن ابی حمزة عن ابی‌بصیر عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «سمیّت المرأة مرأة لانها خلقت من المرء یعنی خلق حواء من آدم».[3]

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۷، ص ۵۷۶، ح ۳؛ *بحارالانوار*، ج ۱۰۴، ص ۳۵۶، ح ۱۳.
۲. همان، ص ۵۷۷، ح ۵.
۳. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر *نور الثقلین*، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم ۱۴۱۲ ق/۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۴۲۹، ح ۵؛ *بحارالانوار*، ج ۱۱، ص ۱۰۹، ح ۱۹.

امام صادق(ع) فرمود: «زن را زن نامیدند زیرا از مرد آفریده شده. یعنی حوا از آدم خلق شد.»

۵) «فی تفسیر العیاشی عن عبدالله بن سنان قال: «سئل ابوعبدالله(ع) وانا حاضر، کم لبث آدم و زوجته فی الجنة حتی اخرجهما منها خطیئة؟ فقال ان‌الله تبارک و تعالی نفخ فی آدم روحه بعد زوال الشمس من یوم الجمعه ثم برء زوجته من اسفل اعضائه ثم اسجد له ملائکته واسکنه جنته من یومه ذلک...».[۱]

عبدالله پسر سنان گوید: «مردی از امام صادق(ع) پرسید: آدم و حوا چه مدت در بهشت سکونت داشتند تا اشتباه آنان سبب اخراجشان گردید؟ فرمود: خداوند بعد از زوال آفتاب در روز جمعه روح در آدم دمید و در همان روز همسرش را از اعضای پایین آدم بیافرید، سپس فرمان سجدهٔ فرشتگان را صادر کرد و آنان را در بهشت اسکان داد...»

۶) رووا عن‌النبی(ص) انه قال: «خلقت المرأة من ضلع آدم(ع) ان اقمتها کسرتها وان ترکتها و فیها عوج استمتعت بها.»[۲]

از پیامبر(ص) روایت شده که «خداوند زن را از دندهٔ مرد بیافرید. اگر بخواهید آن را راست کنید، آن را می‌شکنید. و اگر به حال خود رها کنید با همان کجی از آن بهره‌مند شوید.»

۷) روی عن ابی‌جعفر الباقر(ع) ان الله تعالی خلق حواء من فضل الطینة التی خلق منها آدم و فی تفسیر علی بن ابراهیم «أنّها خلقت من اسفل اضلاعه».[۳]

از امام باقر(ع) روایت شده که خدا حوا را از زیادی گل آفرینش آدم خلق کرد. در تفسیر «علی‌بن ابراهیم» چنین نقل شده: «از دندهٔ پایین مرد بیافرید».

۸) (الکلینی) عن محمد بن یحیی، عن عبدالله بن محمد عن علی بن الحکم عن ابان بن‌عثمان، عن عبدالرحمن بن سیابه عن ابی عبدالله(ع) قال: «ان الله خلق حواء من آدم فهمّة النساء الرجال فحصنوهن فی‌البیوت».[۴]

امام صادق(ع) فرمود: «خداوند حوا را از آدم آفرید، بدین جهت میل زنان به سوی مردان است از این روی زنان را در خانه‌ها محصور کنید.»

۹) و بالاسناد عن ابان عن الواسطی عن ابی عبدالله(ع) «ان الله خلق آدم من الماء والطین فهمة ابن آدم فی الماء والطین و خلق حواء من آدم فهمة النساء فی‌الرجال فحصنوهن فی البیوت».[۵]

امام صادق(ع) فرمود: «همانا خداوند آدم را از آب و خاک آفرید، بدین جهت مردان به آب و

۱. طباطبایی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۸.
۲. طبرسی، پیشین، ج ۲، ص ۲.
۳. *بحارالانوار*، ج ۱۱، ص ۹۹ و ص ۱۰۰، ح ۲.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۴۰؛ *الکافی*، ج ۵، ص ۳۳۷، ح ۳.
۵. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۴۰، ح ۱۰۵؛ *الکافی*، ج ۵، ص ۳۳۷، ح ۴؛ *بحارالانوار*، ج ۱۱، ص ۱۱۶، ح ۴۵ و ج ۱۰۰، ص ۶۶، ح ۱۴.

خاک میل دارند؛ و حوا از آدم آفریده شد، از این رو میل زنان در مردان است. پس زنان را در خانه‌ها محصور کنید.»

۱۰) معلی بن خنیس قال دخلت علی الصادق(ع) فقلت: «جعلت فداك هذا یوم تعظمه العجم و تتهادی فیه فقال ابوعبداللّه (ع) «والبیت العتیق الذی بمکة ما هذا الا لامر قدیم افسره لك حتی تفهمه... فقال... الثانی بهمن روز یوم صالح صاف خلق اللّه تعالی فیه حواء وهی ضلع من اضلاع آدم وهو اسم الملك الموکل بحجب القدس والکرامة».[۱]

معلی بن خنیس گوید: «بر امام صادق(ع) وارد شدم، گفتم که جانم به فدایت، این روزها را ایرانیان حرمت می‌نهند و به یکدیگر هدیه می‌دهند. فرمود: سوگند به کعبه که این امر پیشینه‌ای دراز دارد و من آن را بر تو بیان می‌کنم تا آن را درست دریابی. فرمود: روز دوم «بهمن روز» است، روز نیکویی است. خداوند حوا را که یکی از دنده‌های آدم بود در این روز بیافرید و بهمن روز نام فرشته‌ای است که موکّل و نگه‌دارندهٔ سراپرده‌های قدس و عزت و ارجمندی است.»

۱۱) الشیخ المفید فی الاختصاص عن ابن عباس فی حدیث طویل فیه مسائل عبداللّه بن سلام عن رسول‌اللّه(ص) ـ الی ان قال ـ «فاخبرنی عن آدم خلق من حواء او حواء خلقت من آدمَ؟ قال: بل خلقت حواء من آدم ولو ان آدم خلق من حواء لکان الطلاق بید النساء ولم یکن بید الرجال. قال من کله او بعضه؟ قال بل من بعضه ولو خلقت حواء من کله لجاز القضاء فی النساء کما یجوز فی الرجال. قال: من ظاهره او باطنه؟ قال: بل من باطنه ولو خلقت من ظاهره لکشفت النساء کما ینکشف الرجال، فلذلك النساء مستترات. قال من یمینه او شماله؟ قال بل من شماله ولو خلقت من یمینه، لکان حظ الذکر والانثی واحداً فلذلک للذکر سهمان وللانثی سهم وشهادة امرأتین برجل واحد».[۲]

یکی از پرسش‌های عبداللّه بن سلام از پیامبر(ص) این بود: «آیا حوا از آدم آفریده شد یا آدم از حوا خلق شد؟ پیامبر(ص) فرمود: حوا از آدم خلق شد وگرنه می‌بایست اختیار طلاق به‌دست زنان باشد. پرسید: آیا از تمام آدم آفریده شد یا از قسمتی؟ فرمود: از قسمتی، وگرنه باید زنان هم بتوانند قضاوت کنند. سؤال کرد از ظاهر یا باطن آدم؟ فرمود: از باطن، وگرنه زنان هم می‌توانستند سر برهنه باشند مانند مردان. از این است که زنان در حجاب‌اند. پرسید از طرف راست یا چپ؟ فرمود: از طرف چپ، وگرنه می‌بایست زنان و مردان در ارث برابر باشند. و از این روست که مردان را دو سهم و زنان را یک سهم است و شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد است.»

۱۲) تحفة الاخوان للمولی الفاضل المولی سعید المزیدی: عن ابی بصیر عن جعفر بن

---

۱. مجلسی، پیشین، ج ۵۹، ص ۹۳، ح ۱؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۸، ص ۱۵۹، ح ۲.

۲. مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ص ۲۸۵، ب ۹۵، ح ۱؛ و ج ۱۷، ص ۲۴۱، ب ۲، ح ۱؛ *بحارالانوار*، ج ۹، ص ۳۰۶ و ص ۳۴۳ و ج ۵۷، ص ۲۶۴ و ج ۱۰۱، ص ۳۲۸، ح ۷.

محمد الصادق(ع) فی حدیث طویل قال: «فلما نام آدم(ع) خلق اللّه من ضلع جنبه الأیسر مما یلی الشراسیف وهو ضلع اعوج فخلق منه حواء...».[۱]

امام صادق(ع) فرمود: هنگامی که آدم را خواب ربود، خدا از دندهٔ طرف چپ آدم که کج و سوی شکم است حوا را خلق کرد.)

۱۳) عن ابی‌بصیر قال: سأل طاوس الیمانی اباجعفر(ع): «لم سمی آدم آدم؟ قال: لانه رفعت طینته من ادیم الارض السفلی قال: فلم سمیت حواء حواء؟ قال: لانها خلقت من ضلع حی یعنی ضلع آدم».[۲]

طاوس یمانی از امام باقر(ع) پرسید: چرا «آدم» بدین نام نامیده شد؟ فرمود: زیرا خاک او را از سفره‌های زیرین زمین برداشتند. پرسید: چرا «حوا» را بدین نام خواندند؟ فرمود: زیرا از دنده موجود زنده، یعنی آدم، آفریده شد).

۱۴) و قال الصادق(ع): «ان اللّه خلق آدم من الطین وخلق حواء من آدم فهمة الرجال الارض وهمة النساء الرجال».[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «خدا آدم را از خاک و حوا را از آدم آفرید. مردان به زمین، و زنان به مردان میل دارند».

۱۵) عن محمد بن عیسی العلوی عن ابیه عن جده امیرالمؤمنین(ع) قال: «خلقت حواء من قصیرا جنب آدم ـ والقصیرا هو ضلع الاصغر ـ و ابدل اللّه مکانه لحماً».[۴]

امیر مؤمنان(ع) فرمود: «خداوند حوا را از کوچک‌ترین دنده آدم بیافرید، و جای آن گوشت گذاشت.»

۱۷) و باسناده عن ابیه عن آبائه (ع) قال: «خلقت حواء من جنب آدم وهو راقد.»[۵]

فرمود: «حوا از دنده آدم خلق شد و آدم در خواب بود.»

۱۸) قال الصادق(ع): «ثم إن اللّه تبارک وتعالی خلق من ضلعه (آدم) الأعوج حواء. وقد أنامه اللّه تعالی فلما انتبه رآها عند رأسه».[۶]

امام صادق(ع) فرمود: «خداوند، آدم را به خواب کرد و از دندهٔ کج او حوا را خلق کرد. وقتی آدم بیدار شد، حوا را بر بالین خود دید».

۱۹) قال الصادق(ع): فیه «(الیوم الثانی) خلقت حواء من آدم یصلح للتزویج وبناء المنازل...».[۷]

---

۱. نوری، پیشین، ج ۱۴، ص ۳۲۴، ب ۱۷، ح ۱.
۲. مجلسی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۰۰، ح ۳.
۳. همان، ص ۱۱۳، ح ۳۵.
۴. همان، ص ۱۱۵، ح ۴۳.
۵. همان، ص ۱۱۶، ح ۴۵.
۶. همان، ج ۱۵، ص ۳۳.
۷. همان، ج ۵۶، ص ۵۷، ح ۱۳.

امام صادق(ع) فرمود: «در آن روز (روز دوم) حوا از آدم آفریده شد. این روز برای ازدواج و ساختن منزل، مناسب است».

۲۰) (الصدوق) ابی عن سعد عن ابن ابی‌الخطاب عن محمد بن یحیی الخزاز عن غیاث بن ابراهیم عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «ان المرأة خلقت من الرجل وانما همتها [فی] الرجال فاحبوا نساءکم وان الرجل خلق من الارض وانما همته [فی] الارض».[1]

امام صادق(ع) فرمود: «زن از مرد خلقت یافت، از این رو زنان به مردان میل و رغبت دارند. زن‌های خود را دوست بدارید. مرد را خداوند از زمین آفرید، و او هم به زمین گرایش دارد.»

روایات دیگری بر خلقت زن از دندهٔ کج به طور عام دلالت دارد، که در فصل سوم (تفاوت‌های زن و مرد) نقل می‌کنیم.

شیخ طوسی مدعی شهرت این روایات نزد شیعه و اهل سنت شده و ابن ادریس نیز معتقد است که مسلمانان به اتفاق این احادیث را نقل کرده‌اند.[2]

قرطبی، از مفسران اهل سنت، گفته:

> علما در تقسیم ارث برای خنثی، در صورت تساوی نشانه‌های زنانه و مردانه در وی، از شمارش دنده‌ها کمک می‌گیرند. این مطلب از علی(ع) نقل شده که، حوا از دندهٔ مرد آفریده شد.[3]

سند برخی از این احادیث مانند حدیث اول و سوم و... درست است. لیکن این روایات با دسته‌ای دیگر از احادیث معارض هستند؛ احادیث معارض از این قرارند:

۱) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن زرارة بن أعین انه قال: «سئل ابوعبدالله (ع) عن خلق حواء و قیل له إن أناساً یقولون إن الله خلق حواء من ضلع آدم الأیسر الأقصی. فقال: سبحان الله و تعالی عن ذلک علواً کبیراً! یقولون من یقول هذا إن الله لم یکن له من القدرة ما یخلق لآدم زوجة من غیر ضلعه، و یجعل للمتکلم من أهل الشنیع سبیلاً إلی الکلام أن یقول إن آدم کان ینکح بعضه بعضاً إذا کانت من ضلعه! ما لهؤلاء! حکم الله بیننا و بینهم...[4] إن الله عزوجل خلق آدم من طین، ثم ابتدع له حواء».[5]

از امام صادق(ع) سؤال شد: «گروهی می‌گویند حوا از دندهٔ چپ آدم آفریده شده؟ فرمود: خدا از این نسبت منزه و پاک است. آیا می‌توان گفت که خداوند توان نداشت برای آدم همسری

---

۱. همان، ج ۱۰۰، ص ۶۶، ح ۱۳.
۲. *السرائر*، ج ۳، ص ۲۸۲.
۳. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۳۰۲.
۴. عاملی، پیشین، ج ۲۰، ص ۳۵۲، ب ۲۸، ح ۱؛ *بحارالانوار*، ج ۱۱، ص ۲۲۰، ح ۱.
۵. عاملی، پیشین، ج ۲۰، ص ۱۳، ب ۱، ح ۱.

بیافرینند که از دندهٔ او نباشد، و راهی برای سخن ملامتگران بازگذارد که بگویند انسان با بخشی از بدن خودش ازدواج می‌کند! چرا چنین حکم می‌کنند؟ خدای میان ما و آنان داوری کند... خداوند آدم را از خاک آفرید، آن گاه حوا را برای او خلق کرد».

۲) عن عمرو بن ابی‌المقدام عن ابیه قال: «سالت اباجعفر(ع) من ای شیء خلق اللّه حواء؟ فقال(ع): ای شیء یقولون هذا الخلق؟ قلت: یقولون: ان اللّه خلقها من ضلع من اضلاع آدم. فقال: کذبوا اکان اللّه یعجزه ان یخلقها من غیر ضلعه. فقلت: جعلت فداک، من أی شیء خلقها؟ فقال: اخبرنی ابی عن آبائه قال: قال رسول‌اللّه(ص) ان‌اللّه تبارک و تعالی قبض قبضة من طین فخلقها بیمینه ـ وکلتا یدیه یمین ـ فخلق منها آدم و فضلت فضلة من الطین فخلق منها حواء».[1]

ابومقدام گوید: از امام باقر(ع) پرسیدم: خدا از چه چیز حوا را آفرید؟ فرمود: دیگران چه می‌گویند؟ گفتم: معتقدند خدا حوا را از دندهٔ مرد خلق کرد. فرمود که دروغ می‌گویند. آیا خداوند ناتوان بود که حوا را مستقل بیافریند. گفتم که فدایت گردم، پس حوا چگونه خلق شد؟ فرمود که پدرم از پدرش و جدّش تا برسد به رسول خدا، نقل کرده است که خدا مشتی خاک از زمین برداشت با دست راست خود ـ که هر دو دست او راست است ـ آن را به هم زد و از آن آدم را بیافرید و از باقی آن حوا را خلق کرد.»

۳) بالاسناد الی الصدوق باسناده الی وهب قال: «ان اللّه تعالی خلق حواء من فضل طینة آدم علی صورته...».[2]

«خداوند حوا را از اضافی گل آدم، به شکل او بیافرید.»

۴) قال النبی(ص): «خلق اللّه آدم من طین ومن فضلته وبقیته خلقت حواء».[3]

پیامبر (ص) فرمود: «خدا آدم را از گل آفرید و از اضافی آن حوا را خلق کرد».

در میان این احادیث نیز روایت معتبر وجود دارد مانند حدیث اول.

پس از معارضهٔ این دو دسته حدیث، آنچه با کتاب الهی توافق دارد، یعنی دستهٔ دوم، قابل قبول است و دستهٔ دیگر را باید کنار گذاشت خواه آنها را تأویل یا حمل بر تقیه کنیم.

شیخ صدوق فرموده: «مراد از این احادیث، آفرینش زن از گل مرد است، گلی که دندهٔ چپ مرد از آن ساخته شد.[4]»

علامهٔ مجلسی و شیخ یوسف بحرانی معتقدند که باید آنها را توجیه کرد و گفت مراد از

۱. صدوق، محمد بن علی بن الحسین، من لا یحضره *الفقیه*، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ج ۳، ص ۳۷۹، ح ۴۳۳۶؛ *بحارالانوار*، ج ۱۱ ص ۱۱۶، ۴۶؛ *المیزان*، ج ۴، ص ۱۴۶.
۲. مجلسی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۱۵، ح ۴۲.
۳. همان، ج ۹، ص ۲۹۹
۴. صدوق، پیشین، ج ۴، ص ۲۳۸.

خلقت زن از دندهٔ مرد خلقت از زیادی گل آدم است، یا باید آنها را بر تقیه حمل نمود.[۱]

علامه‌طباطبایی فرموده: «احادیث اهل بیت مضمون احادیث دسته اول را تکذیب می‌کند.[۲]»

ب. فلسفهٔ آفرینش زن

در دو آیه از قرآن تعبیرهایی ذکر شده که برخی از مفسران فلسفهٔ خلقت زن را از آن استفاده کرده‌اند. آن دو آیه عبارت است از:

۱) «هُوَالَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْکُنَ إِلَیْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِیفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَیْتَنَا صَالِحاً لَنَکُونَنَّ مِنَ الشَّاکِرِینَ.»[۳]

(اوست که همهٔ شما را از یک تن بیافرید و از آن یک تن زنش را نیز بیافرید تا به او آرامش یابد. چون با او در آمیخت، به باری سبک بارور شد و مدتی با آن سر کرد. و چون بار سنگین گردید، آن دو، اللّٰه پروردگار خویش را بخواندند که اگر ما را فرزند صالح دهی از سپاسگزاران خواهیم بود.)

۲) «وَ مِنْ آیَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ أَنْفُسِکُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْکُنُوا إِلَیْهَا وَ جَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِی ذٰلِكَ لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ.»[۴]

(و از نشانه‌های قدرت اوست که برایتان از جنس خودتان همسرانی آفرید تا به ایشان آرامش یابید و میانتان دوستی و مهربانی نهاد. در این عبرت‌هایی است برای مردمی که تفکر می‌کنند.

ممکن است گمان رود که در این آیات فلسفهٔ آفرینش زن آرامش و سکون مردان است، در حقیقت اصل در حیات مردان می‌باشند و زنان برای کمال و آرامش و آسایش آنان آفریده شده‌اند!)

این گمان با معنای این دو آیه سازگار نیست، زیرا این دو آیه نیاز هر یک از دوجنس را به دیگری و تکمیل هر کدام به دیگری را بیان می‌کند این آرامش و سکونت نیز طرفینی است همان‌گونه که مودت و رحمت میان آن دو طرفینی است. برای تبیین این مطلب مقدماتی لازم است:

واژهٔ زوج که جمع آن ازواج است به معنای همسر است و بر هر یک از زن و مرد اطلاق می‌شود. بدین معنی که لفظ زوج هم بر زن اطلاق می‌شود و هم بر مرد. واژهٔ زوجه برای زن لغتی ردیء و غیر فصیح است که در قرآن به کار نرفته است. به این مطلب لغت‌نویسان[۵] و مفسران[۶] تصریح کرده‌اند.

---

۱. مجلسی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۱۶ و ص ۲۲۲؛ *الحدائق الناضرة*، ج ۲۳، ص ۵.

۲. طباطبایی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۷. ۳. اعراف ۱۸۹:۷ ۴. روم ۲۱:۳۰

۵. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، ج ۱، ص ۳۱۴؛ *المفردات فی‌غریب القرآن*، ص ۳۸۴؛ *الصحاح*، ج ۱، ص ۳۲؛ *لسان‌العرب*، ج ۶، ص ۱۰۸.

۶. البروسوی، اسماعیل تفسیر *روح البیان*، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۱۰۶؛ *الجامع‌لاحکام القرآن*، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۳۰۱.

سُکون به معنی استقرار و ثبات و اطمینان می‌باشد. سَکَنْ چیزی را گویند که با آن اطمینان و استقرار حاصل آید.[۱] بدین جهت در قرآن از شب به سَکَنْ تعبیر شده[۲] و نیز زن را سکن می‌گویند.[۳]

مخاطب در این آیات انسان‌ها هستند نه مردان و این‌گونه سخن گفتن در قرآن رایج و شایع است. بسیاری از احکام با خطاب مذکر بیان شده حتی برخی احکام مختص زنان از قبیل:

«وَ لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.»[۴]

«لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلاً ظَلِيلاً.»[۵]

«كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَام.»[۶]

«كُتِبَ عَلَيْكُم الْقِصَاصُ.»[۷]

«وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِين.»[۸]

و آیه‌های فراوان دیگر...

حال ببینیم در این دو آیه سکونت و آرامش ویژهٔ مردان دانسته شده، یعنی مرد با پیوستن به زن آرامش می‌یابد یا این امر برای هر دو جنس است، زن و مرد از این پیوند به آرامش و سکونت دست می‌یابند؟ و اگر گفته شد تنها مردان نیازمند چنین آرامش هستند و زنان از آن مستغنی می‌باشند آیا این منقصتی برای زنان به شمار می‌آید یا این که کمالی را برای وی به همراه دارد یا هیچ‌یک؟

ظاهر آیه نخست آن است که مردان به سوی زنان سکونت می‌یابند، در واقع فاعل «لیسکن» ضمیر است و به مردی که در تقدیر است و از نفس واحده استفاده می‌شود برمی‌گردد و ضمیر «الیها» به زوج عاید است.

در آیهٔ دوم مسئله فرق می‌کند زیرا ازواج جمع زوج به معنای زن و مرد هر دو می‌باشد، خطاب لکم، انفسکم نیز عام است. تعبیر «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» نیز بر طرفینی بودن سکونت گواهی می‌دهد.

در این آیه وجهی دیده نمی‌شود که با اتکا به آن گفته شود سکونت از سوی مرد به زن است. برخی مفسران نیز بر این مطلب تصریح دارند.[۹]

علامه طباطبایی در ذیل این آیه فرموده است:

فقوله «أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» ای خلق لاجلکم ـ او لینفعکم ـ

۱. اسماعیل، *الصحاح*، انتشارات امیری، تهران ۱۳۶۸ ش، ج ۴، ص ۲۱۳۶ـ۲۱۳۷؛ *لسان‌العرب*، ج ۶، ص ۳۱۲.
۲. انعام ۶:۹۶
۳. ابن منظور، *لسان العرب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، ج ۶، ص ۳۱۲.
۴. بقره ۲:۲۵ ۵. نساء ۴:۵۷ ۶. بقره ۲:۱۸۳ ۷. بقره ۲:۱۷۸
۸. یوسف ۱۲:۲۹
۹. سید قطب، *فی ظلال القران*، دارالشروق، بیروت ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، ج ۵ ص ۲۷۶۳ و ج ۳، ص ۱۴۱۲.

من جنسكم قرائن وذلك ان كل واحد من الرجل والمرأة مجهز بجهاز التناسل تجهيزاً يتم فعله بمقارنة الاخر ويتم بمجموعهما امر التوالد والتناسل فكل واحد منهما ناقص فى نفسه مفتقر الى الاخر ويصل من المجموع واحد تام له ان يلد وينسل ولهذا النقص والافتقار يتحرك الواحد منهما الى الاخر حتى اذا اتصل به سكن اليه لان كل ناقص مشتاق الى كماله و كل مفتقر مائل الى ما يزيل فقره وهذا هوالشبق المودع فى كل من هذين القرينين.[1]

معنای آیهٔ «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسَكُمْ أَزْوَاجاً» این است که برای سود رساندن به شما از جنس خودتان همانندانی آفرید. چراکه هر یک از زن و مرد دارای جهاز تولید مثل است که با همراهی جنس دیگر کارش به ثمر می‌رسد. و باکار هر دو، مسئلهٔ تولید و تکثیر نسل به انجام می‌رسد. بر این اساس، هر یک به تنهایی نقص دارد و به قرین خود نیازمند است و از مجموع این دو، یک واحد تام حاصل می‌شود. به جهت همین نیاز و نقص هر کدام به سمت دیگری حرکت می‌کند و زمانی که وصلت حاصل گشت آرام می‌گیرد. زیرا هر ناقصی به کمال خود شائق است و هر نیازمندی به چیزی که رفع نیازش کند میل دارد. این همان میل جنسی است که در این دو قرین نهاده شده است.

بر این اساس، آیهٔ نخست به گوشه‌ای از سکونت اشاره دارد و آیهٔ دوم تمام آن را بیان کرده است. تا این جا به پرسش اول پاسخ گفته شد.

اما پرسش دوم که بر فرض سکونت را یکطرفه بدانیم، آیا منقصتی را برای زن به همراه دارد، یا نوعی تمجید و امتیاز را برای وی بدنبال دارد؟ روشن است که این سکونت امری شهوانی و حسی نیست بلکه آرامش روحی و روانی منظور است.

سکونتی که به دنبال آن باروری زن است و پس از آن والدین از درگاه الهی فرزند صالح و شایسته را طلب می‌کنند، سکونتی که با مودت و رحمت همراه است و آیات الهی را نشان می‌دهد، هیچ‌گاه از سنخ شهوت‌پرستی و شهوت‌رانی نخواهد بود. در این صورت، خلأ روحی و کمبود روانی مردان است که با میل به زنان مرتفع می‌گردد. با این بیان، این چنین تعبیری اگر تمجید و ستایشی بر زنان نباشد قطعاً منقصتی را در آنها نشان نمی‌دهد.

برخی روایات که در این زمینه نقل شده اگر معنایی جز این داشته باشد باید در پرتو آیات قرآنی تفسیر شود از قبیل:

۱) الصدوق عن ابیه عن سعد عن البرقی عن ابیه عن محمد بن سنان عن اسماعیل بن جابر و

---

۱. طباطبایی، پیشین، ج ۱۶، ص ۱۷۳ـ۱۷۴.

عبدالکریم بن عمرو عن عبدالحمید بن ابی‌الدیلم عن ابی‌عبداللّه(ع) فی حدیث طویل قال: «سمی النساء نساءً لانه لم یکن لآدم انس غیر حواء».[۱]

امام‌صادق(ع) در ضمن سخنی طولانی فرمود: «زنان را نساء نامیده‌اند زیرا آدم انسی جز حوا نداشت.

۲) علی بن محمد عن صالح بن ابی حماد، عن الحسین بن یزید عن الحسن بن علی بن ابی‌حمزه عن ابی‌ابراهیم عن ابی‌عبداللّه(ع): «... ولم یکن لآدم انس غیرها ولذلک سمین النساء من اجل ان حواء کانت انساً لآدم».[۲]

«آدم جز حوا انسی نداشت، بدین جهت «نساء» نامیده شدند. زیرا حوا انیس آدم بود.»

۳) قال‌الصادق(ع): «... فقال من انت؟ قالت انا حواء خلقنی اللّه لک...».[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «پس از آفرینش حواء آدم پرسید: کیستی؟ گفت: حوا هستم خداوند مرا برای تو آفرید».

۴) عن رسول‌اللّه(ص): «... لولا الرجال ما خلق‌النساء لقول اللّه عزوجل: «اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلَی بَعْضٍ».[۴]

«اگر مردان نبودند زنان آفریده نمی‌شدند، زیرا خداوند فرموده است: «مردان بر زنان قیمومت دارند، به جهت برتری برخی آدمیان بر برخی دیگر.»

۵) احمد بن علی بن ابی‌طالب الطبری فی الاحتجاج عن ابی‌عبداللّه(ع): «... وخلق للرجال النساء لیانسوا ویسکنوا الیهن ویکن موضع شهواتهم وامهات اولادهم».[۵]

«زنان برای مردان آفریده شدند، تا با آنها انس گیرند و به آرامش رسند و محل شهوت آنان و مادر فرزندانشان باشد.»

این احادیث اولاً از جهت سند دارای مشکل هستند زیرا در حدیث نخست عبدالحمید توثیق نشده بلکه ابن غضایری او را تضعیف کرده است.[۶] در حدیث دوم، حسن بن علی بن ابی‌حمزه کذاب و ملعون معرفی شده است.[۷] هم‌چنین صالح بن ابی‌حماد وضعیت روشنی در کتب رجال ندارد، چون نجاشی نسبت به او تردید دارد و ابن غضایری او را تضعیف کرده است. البته فضل بن شاذان او را تمجید و ستایش کرده ولی این سخن خود ثابت نیست زیرا ناقل آن موثق نیست.[۸] و حدیث سوم نیز مرسل است.

---

۱. صدوق، محمد بن علی بن الحسین، *علل الشرایع*، دارالبلاغة، ج ۱، ص ۱۷، ب ۱۶؛ *بحارالانوار*، ج ۱۱، ص ۱۰۹. تفسیر *نورالثقلین*، ج ۱، ص ۴۳۰، و ج ۹۹، ص ۴۴، ح ۳۱.
۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیة، تهران ۱۳۶۷ ش، ج ۴، ص ۱۹۰، ح ۱.
۳. مجلسی، پیشین، ج ۱۵، ص ۳۳.
۴. همان، ج ۹، ص ۲۹۹.
۵. عاملی، پیشین، ج ۲۰، ص ۳۵۰، ح ۵.
۶. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، مرکز نشر آثار شیعه، قم ۱۴۱۰ق/۱۳۶۹ش، ج ۹، ص ۲۶۹ـ۲۷۰.
۷. همان، ج ۵، ص ۱۵
۸. همان، ج ۹، ص ۵۴

ثانیاً نساء با انس هیچ رابطه اشتقاقی ندارد و لذا باید تکلف علامهٔ مجلسی را به کار گرفت که «بیان: کانه مبنی علی القلب او علی الاشتقاق الکبیر».[۱]

گویا این فرمایش بر اساس «قلب» یا «اشتقاق کبیر» ایراد شده است.

و با چشم‌پوشی از مشکل سند و دلالت، همان‌گونه که گذشت، روایات باید در پرتو آیات معنا شود. و اِلا به جهت مغایرت با کتاب الهی مردود خواهد بود.

نتیجه این که آیات قرآنی درصدد بیان هدف و فلسفهٔ خلقت زن نیست بلکه نوعی از رابطه روحی زن و مرد و وابستگی آن دو به یکدیگر را بیان می‌کند.

۲. استعدادها و امکانات زنان و مردان

قرآن کریم زنان و مردان را در استعداد کمال و امکانات شکوفاسازی این استعدادها مشترک می‌داند.

این مطلب را در دو قسمت دنبال می‌کنیم:

الف. استعدادها

در قرآن کریم پاره‌ای از استعدادها برای آدمی معرفی شده که جنسیت در هیچ‌یک دخیل نیست بلکه در آن سخن از انسان، ناس، بنی‌آدم و تعبیرهای عام دیگر می‌باشد. در این‌جا به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم:

برخورداری از روح الهی. این آیات در بحث گذشته (چگونگی آفرینش) نقل شد.

تسویه و تعدیل در خلقت.

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ.»[۲]

(ما انسان را در بهترین ساختار بیافریدیم.)

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ*الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ.»[۳]

(ای انسان چه چیز تو را به پروردگار کریم مغرور کرد، آنکه تو را آفرید و تسویه و تعدیل نمود.)

برخورداری از ابزار ادراکی

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُم تَشْكُرُونَ.»[۴]

(خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد، در حالی که هیچ نمی‌دانستید و برای شما گوش، چشم و دلها قرار داد، شاید سپاس‌گزار شوید.)

---

۱. مجلسی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۰۹.
۲. تین ۹۵:۴
۳. انفطار ۸۲:۶ـ۷
۴. نحل ۱۶:۷۸

«وَ هُوَ الَّذِی أَنْشَأَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِیلاً مَا تَشْکُرُونَ.»[۱]
(او کسی است که برای شما، گوش، چشم و دلها آفرید، بسیار کم سپاس می‌گذارید.)
روایاتی که بر نقصان عقل زنان دلالت دارد در گفتار مربوط به ایرادها به نحو مبسوط مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

فطرت الهی. «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لاَ تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذَلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَ لٰکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لاَیَعْلَمُونَ.»[۲]
ای رسول رو به سوی آئین پاک آور و از فطرت که خدا انسان را بر آن آفریده است پیروی کن، تغییری در آفرینش خدا نیست، ولی اکثر مردم نمی‌دانند.

وجدان اخلاقی. «وَ نَفْسٍ وَ مَاسَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا».[۳]
(سوگند به نفس و آن که او را نیکو بیافرید. و به او شر و خیر را الهام کرد.)
حمل امانت. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَی السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَیْنَ أَنْ یَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ کَانَ ظَلُوماً جهولاً.»[۴]
(ما امانت را بر آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، آنان این امانت را نپذیرفتند و از آن هراس داشتند انسان این امانت را به دوش کشید. او ستمگر و نادان است.)

ب ــ امکانات

مقصود از امکانات ابزار و مُعِدْهای بیرونی است که خدای متعال برای رشد و تکامل آدمی قرار داده است. این امکانات به دو دستهٔ تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود و امکانات تکوینی نیز قابل تقسیم به طبیعی و معنوی می‌باشد. بر این اساس این امکانات در قالب سه طیف از آیات قرآنی ارائه می‌شود.

الف ــ تکوینی، طبیعی. در این زمینه آیه‌های فراوانی وجود دارد. مثلاً آیه‌هایی که با این تعبیر در قرآن آمده: «سَخَّرَ لَکُمْ» از قبیل:
«سَخَّرَ لَکُمْ مَا فِی الأَرْضِ.»[۵]
«سَخَّرَ لَکُمُ الْفُلْکَ.»[۶]
«سَخَّرَ لَکُمْ مَا فِی السَّمٰوَاتِ و مَا فِی الْأَرْضِ.»[۷]

---

۱. مؤمنون ۷۸:۲۳ ۲. روم ۳۰:۳۰ ۳. شمس ۹۱:۷ـ۸.
۴. احزاب ۷۲:۳۳ ۵. حج ۶۵:۲۲ ۶. ابراهیم ۳۲:۱۴
۷. جاثیه ۱۳:۴۵

«سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ.»[۱]
«سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ.»[۲]
«سَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهارَ.»[۳]
«سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ.»[۴]
و آیه‌هایی که با تعبیر خَلَقَ لَكُمْ آمده از قبیل:
«خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي‌الأَرْضِ جَمِيعاً.»[۵]
«اَلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ.»[۶]

همهٔ این‌ها بر امکانات مادی و طبیعی که در اختیار آدمی قرار گرفته دلالت دارد و هیچ‌گونه تقسیم بر اساس جنسیت و غیره نیز صورت نگرفته است.

ب ــ تکوینی، معنوی. آیه‌هایی از این قبیل بر این مطلب دلالت می‌کند:
«كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ.»[۷]
«وَ عُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلاَ آبَاؤُكُمْ.»[۸]
«خَلَقَ الأِنْسَانَ* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ.»[۹]
«اَلَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ* عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.»[۱۰]

ج ــ تشریعی. امکانات تشریعی فرستادن رسولان و پیامبران یا فروفرستادن کتاب است. در قسمت اول آیه‌های فراوانی بر این مطلب دلالت دارد که برخی از آنها را بیان می‌کنیم:
«هُوَالَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ.»[۱۱]
(اوست کسی که میان امی‌ها پیامبری از آنان برانگیخت تا آیاتش را بر آنان تلاوت کند، آنان را تزکیه کرده و کتاب و حکمت بیاموزد.)
«وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاء.»[۱۲]
(یاد کنید نعمت خدا را بر شما، که در میان شما پیامبرانی قرار داد.)

۱. ابراهیم ۳۳:۱۴
۲. همان.
۳. ابراهیم ۳۲:۱۴
۴. جاثیه ۱۲:۴۵
۵. بقره ۲۹:۲
۶. بقره ۲۲:۲
۷. بقره ۲۳۹:۲
۸. انعام ۹۱:۶
۹. رحمان ۵۵:۳ــ۴
۱۰. علق ۹۶:۴ــ۵
۱۱. جمعه ۶۲:۲
۱۲. مائده ۵:۲۰

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ هُدًی لِلنَّاسِ.»[۱]
(ماه رمضان، ماهی که در آن قرآن برای هدایت مردم فرو فرستادیم.)
«کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ.»[۲]
(این کتابی است که به سوی تو فرو فرستادیم که انسان را از تاریکی‌ها به سمت نور خارج سازی.)
«تَبَارَکَ الَّذِی نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَی عَبْدِهِ لِیَکُونَ لِلْعَالَمِینَ نَذِیراً.»[۳]
(مبارک است آن که فرقان را بر بنده‌اش نازل کرد تا برای جهانیان ترساننده باشد.)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود تمامی آیات با انسان سخن می‌گوید، تفکیک و تقسیمی براساس جنسیت مذکر و مؤنث در این‌ها صورت نیافته است.

۳. هدف از آفرینش انسان

آیه‌هایی که به شکلی هدف آفرینش انسان را بیان می‌دارد، نیز از عمومیت و شمول برخوردار است مانند:

«وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالأنسِ إلاَّ لِیَعْبُدُونَ.»[۴]
(نیافریدم جن و انسان را مگر برای بندگی.)
«اَلَّذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً.»[۵]
(آن که مرگ و زندگی را بیافرید تا بیازماید شما را که کدامتان بهترین عمل کننده هستید.)
«وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَکَرٍ أو أُنْثَی وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْیِیَنَّهُ حَیَاةً طَیِّبَةً.»[۶]
(آن که رفتار صالحی انجام دهد، مرد باشد یا زن، اما مؤمن باشد، او را زندگی پاک خواهیم داد.)
«اِسْتَجِیبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاکُمْ لِمَا یُحیِیکُمْ.»[۷]
(هنگامی که خدا و رسولش شما را برای حیات می‌خوانند، اجابت کنید.)
«اَللّٰهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ وَ أَنَّ اللّٰهَ قَدْ أَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْماً.»[۸]
(خدا کسی است که هفت آسمان و زمین را بیافرید. و فرمان خود را بین آنها نازل کند، تا بدانید خدا بر هر چیز توانا است و دانش او همه چیز را احاطه کرده است.)
«وَلَوْ شَاءَ رَبُّکَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لاَ یَزَالُونَ مُخْتَلِفِینَ* الاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّک وَلِذٰلِکَ خَلَقَهُمْ.»[۹]

---

۱. بقره ۱۸۵:۲ — ۲. ابراهیم ۱:۱۴ — ۳. فرقان ۱:۲۵
۴. ذاریات ۵۶:۵۱ — ۵. ملک ۲:۶۷ — ۶. نحل ۹۷:۱۶
۷. انفال ۲۴:۸ — ۸. طلاق ۱۲:۶۵ — ۹. هود ۱۱۹:۱۱

(و اگر خدا می‌خواست همه مردم را یک امت قرار می‌داد و لیکن همه در اختلاف خواهند بود. جز آنان که خداوند به رحمت خود هدایت کند و برای همین آفریده شدند.)

۴. میزان برخورداری زنان از ارزش‌های مورد قبول قرآن و دین

در قرآن گروهی از ارزش‌های انسانی مورد قبول واقع شده و معیار ارزیابی شخصیتی انسان نیز می‌باشد. در این ارزش‌ها تفاوتی میان مرد و زن نیست.

این ارزش‌ها عبارتند از: ایمان، عمل صالح، علم، تقوی، سبقت در دین، هجرت و جهاد. اینک اشاره‌ای کوتاه به آیات می‌کنیم:

الف و ب ـ ایمان، عمل صالح

به جهت همراهی این دو عنوان در بیشتر آیات مربوطه، آنها را با هم ذکر کردیم، برخی از آیات در این زمینه عبارت‌اند از:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَ هُوَ مُؤمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً.»[۱]

(هر که رفتار صالح انجام دهد و مؤمن باشد، خواه مرد باشد یا زن، او را به زندگی پاک زنده گردانیم.)

«مَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَ هُوَ مُؤمِنٌ فَأُولٰئِکَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَ لاَ يُظْلَمُونَ نَقِيراً.»[۲]

(هر مؤمنی که رفتار نیکو انجام دهد، مرد باشد یا زن، اینان وارد بهشت می‌شوند و ذره‌ای به آنان ستم نشود.)

«وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أو أُنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰئِکَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ.»[۳]

(هر مؤمنی که رفتار نیکو کند، مرد باشد یا زن، اینان وارد بهشت می‌شوند و روزی بدون حساب می‌خورند.)

«وَ مَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَ سَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰئِکَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً.»[۴]

(هر مؤمنی که آخرت خواهد و برای آن تلاش کند، تلاش او سپاس خواهد داشت.)

«فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى.»[۵]

(خداوند خواستهٔ آنان را پاسخ داد. من کار هیچ مرد و زنی را تباه نمی‌کنم.)

«وَالْعَصرِ * إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ.»[۶]

---

۱. نحل ۹۷:۱۶ ۲. نساء ۱۲۴:۴ ۳. غافر ۴۰:۴۰
۴. اسراء ۱۹:۱۷ ۵. آل عمران ۱۹۵:۳ ۶. عصر ۱:۱۰۳ـ۳

(سوگند به عصر، انسان در زیان است، مگر آنان که ایمان بیاورند و رفتار صالح داشته باشند.)
«وَ أَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى.»[۱]
(و نیست برای انسان جز تلاشش.)

ج ـ علم و دانش

آنجا که خداوند اهل دانش را می‌ستاید یا جاهلان را مورد نکوهش و سرزنش قرار می‌دهد، به صورت عام و یکسان زن و مرد را شامل می‌شود.
«يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُو الْعِلْمَ دَرَجاتٍ.»[۲]
(خداوند درجهٔ آنان را که ایمان آوردند و آنان که از علم بهره‌مند شدند بالا می‌برد).
«قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ.»[۳]
(بگو آیا آنان که می‌دانند و آنان که نمی‌دانند برابرند).
در آیات متعددی یکی از اهداف رسولان تعلیم دانسته شده و آن را مختص به مردان نکرده است.
«كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا و يُزَكِّيكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ.»[۴]
(همان‌گونه که در میان شما پیامبرانی از شما فرستادیم. آیات ما را بر شما تلاوت می‌کنند، شما را تزکیه کرده کتاب و حکمت می‌آموزند و به شما می‌آموزند آنچه نمی‌توانستید یاد بگیرید.)
هم‌چنین روایات فراوانی که در ستایش علم نقل شده اختصاص به مردان در آنها دیده نمی‌شود بلکه تعبیرهای عام و تصریحاتی نسبت به زنان در آنها فراوان است از قبیل:
محمد بن یحیی عن محمد بن‌الحسین عن محمد بن عبدالله عن عیسی بن عبدالله العمری عن ابی‌عبدالله (ع) قال: «طلب العلم فریضة».[۵]
(امام صادق(ع) فرمود: دانش‌طلبی واجب است.)
«طلب‌العلم فریضة فی کل حال».[۶]
(دانش طلبی در هر حال واجب است).
محمد بن حسان عن محمد بن علی عن عیسی بن عبدالله العمری عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «طلب العلم فریضة من فرائض الله».
(دانش‌جویی واجبی از واجبات الهی است).[۷]

---

۱. بقره ۱۵۱:۲ ۲. مجادله ۱۱:۵۸ ۳. زمر ۹:۳۹
۴. بقره ۱۵۱:۲
۵. کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰، ح ۱ و ۵؛ *وسائل الشیعة*، ج ۲۷، ص ۲۵، ح ۳۳۱۱۴ و ۳۳۱۱۶.
۶. عاملی، پیشین، ج ۲۷، ص ۲۷، ح ۳۳۱۲۳ و ۳۳۱۲۴؛ *بحارالانوار*، ج ۱، ص ۱۷۲، ح ۲۷.
۷. مجلسی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۲، ح ۲۸.

قال النبی(ص): «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة».[۱]
(آموختن دانش بر هر مرد و زن مسلمان واجب است).

علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبدالرحمن عن بعض اصحابه قال: سئل ابوالحسن(ع): «هل یسع الناس ترک المسئلة عما یحتاجون الیه فقال: لا».[۲]

از امام کاظم(ع) سؤال شد: «آیا مردم مجازند مسائلی راکه نیازمندند نپرسند؟ فرمود: خیر.»

بعض اصحابنا عن ابن اسباط عن اسحاق بن عمار قال: سمعت ابا عبداللّه(ع) یقول: «لیت السیاط علی رؤوس اصحابی حتی یتفقهوا فی‌الحلال والحرام».[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «کاش شلاق و تازیانه بر سر یاران من بود، تا در حلال و حرام فقیه شوند».

«نوادر الراوندی باسناده عن موسی بن جعفر(ع) عن آبائه(ع) قال: قال رسول‌اللّه(ص): «اضربوا النساء علی تعلیم الخیر».[۴]

(زنان را در راه آموزش خیر و نیکی تنبیه کنید).

قال النبی(ص): «نعم النساء نساء الانصار لم یمنعهن الحیاء ان یتفقهن فی الدین».[۵]

(زنان انصار، خوب زنانی هستند، شرم مانع فقاهت آنان در دین نمی‌شود).

قال رسول‌اللّه(ص): «ایما رجل کانت عنده ولیدة فعلمها فاحسن تعلیمها وادبها فاحسن تادیبها ثم اعتقها و تزوجها فله اجران».[۶]

پیامبر(ص) فرمود: «هر مردی که کنیزکی نزد او باشد. او را تعلیم دهد و خوب تعلیم دهد و او را پرورش دهد و خوب پرورش دهد. سپس او را آزاد کند و شوهر دهد. دارای دو پاداش خواهد بود».

و تعبیرهایی از قبیل:

«اخبرنا محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن الحسن بن ابی‌الحسین الفارسی عن عبدالرحمن بن زید عن ابیه عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: قال رسول‌اللّه(ص): طلب العلم فریضة علی کل مسلم».[۷]

(دانش‌اندوزی بر هر مسلمان واجب است).

---

۱. مجلسی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۷، ح ۵۴ و ج ۲، ص ۳۱، ح ۲۰ و ج ۶۷، ص ۶۸، ح ۱۴ و ص ۱۴۰ و ج ۱۰۸، ص ۱۵؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۱۷، ص ۲۴۹، ح ۲۱۱۲۵۰.

۲. کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰، ح ۳.

۳. مجلسی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۱۲.

۴. همان، ج ۱۰۳، ص ۲۴۹، ح ۳۹؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ص ۲۶۰، ح ۱۶۶۵۰.

۵. دروزه، احمد محمد، *المراة فی‌القرآن والسنة*، ص ۳۹.

۶. ابن‌حجر عسقلانی، *فتح‌الباری*، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، ج ۹، ص ۱۰۳، ب ۱۳، ش ۲۱.

۷. کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰، ح ۱ و ص ۳۱، ح ۵؛ *وسائل‌الشیعة*، ج۱۸، ص ۱۳، ب۴، ح ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۵؛ *بحارالانوار*، ج ۱، ص ۱۷۱، ح ۲۴ و ص ۱۷۲، ح ۲۹،۲۶،۲۵ و ص ۱۸۰، ح ۶۵ و ص ۱۷۹، ح ۶۲ و ج۶۲، ص۷۰، ح ۳۰ و ص ۲۴۱، ح ۱۵؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۱۷، ص ۲۴۴، ح ۴.

نیز نشانگر اختصاص نیست بلکه نظر به جنس مسلمان دارد.

فقیهان نیز در آغاز کتاب‌های فتوایی چنین می‌نگارند:

«یجب علی کل مکلف فی‌عباداته و معاملاته ان یکون مجتهداً او مقلداً او محتاطاً».[۱]

(بر هر مکلفی واجب است در عبادت‌ها و معاملات، مجتهد یا مقلّد باشد یا به احتیاط عمل کند).

این سخن نیزمکلّف را اعم از زن و مرد مخاطب قرار داده است.

تنها مطلبی که ایجاد سؤال می‌کند برخی روایاتی است که بر محروم ساختن زنان از فراگیری نوشتن و برخی امور دیگر تأکید می‌کند مانند:

۱) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: قال رسول‌اللّه(ص): «لا تنزلوا النساء الغرف ولا تعلموهن الکتابة وعلموهن المغزل وسورة النور».[۲]

(زنان را بر غرفه‌ها اسکان ندهید، نوشتن به آنها میاموزید، به آنان ریسندگی و سورهٔ نور آموزش دهید).

۲) القطب الراوندی فی لب اللباب: عن النبی(ص) انه قال: «لا تسکنوا نساءکم الغرف ولا تعلموهن الکتابة واستعینوا علیهن بالعری واکثروا علیهن من قول لا فان نعم یغریهن علی المسئلة».[۳]

(زنان را بر بالاخانه اسکان ندهید، نوشتن به آنها میاموزید، بر آنان با برهنه نگاه‌داشتنشان مسلط شوید. فراوان به آنها بگویید. «نه»، زیرا «بلی» آنان را به خواسته‌های بیشتر وامی‌دارد).

۳) محمد بن علی بن الحسین فی الخصال عن احمد بن الحسین القطان عن الحسن بن علی العسکری عن محمد بن زکریا البصری عن جعفر بن محمد بن عماره عن ابیه عن جابر بن یزید الجعفی قال سمعت اباجعفر محمد بن علی الباقر(ع) یقول:... «ولا یجوز لهن الغرف ولا تعلم الکتابة ویستحب لهن تعلم المغزل وسورة النور ویکره لهن سورة یوسف».[۴]

(سکونت در بالاخانه و آموختنِ نوشتن برای آنان جایز نیست. نیکوست آنان ریسندگی و سورهٔ نور بیاموزند و مناسب نیست برای آنان سورهٔ یوسف).

۱. طباطبایی یزدی، محمد کاظم، *العروة الوثقی*، اسماعیلیان، قم ۱۴۱۲ق/۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۲.
۲. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۲۷، ح ۱؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ص ۲۵۹، ح ۱؛ *الکافی*، ج ۵، ص ۵۱۶، ح ۱؛ من لایحضره *الفقیه*، ج ۳، ص ۴۴۲، ح ۴۵۳۵.
۳. نوری، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۶۰، ح ۵.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۶۲، ح ۱.

۴) وقال ابوعبدالله(ع): «لا تنزلوا النساء الغرف ولاتعملوهن الکتابة ولا تعلموهن سورة یوسف وعلموهن المغزل وسورة النور، فاذا سبحت المرأة عقدت علی الانامل لانهن مسئولات یوم القیامة».[1]

(زنان را در غرفه‌ها جای مدهید، به آنان نوشتن و سوره یوسف نیاموزید. ریسندگی و سورهٔ نور به آنها یاد دهید. زنان با انگشتان تسبیح بگویند، زیرا روز قیامت از انگشتان نیز سؤال خواهد شد).

۵) عن عایشة قالت: قال رسول‌الله(ص): «لا تنزلوهن الغرف ولا تعلموهن الکتابة ـ یعنی النساء وعلموهن الغزل وسورة النور».[2]

(آنان را در بالاخانه‌ها جای مدهید. نوشتن به آنان میاموزید. ریسندگی و سورهٔ نور به آنان یاد دهید).

۶) عن عایشة عن رسول‌الله(ص): «لا تسکنوهن الغرف ولا تعلموهن الکتابة وعلموهن المغزل».[3]

(زنان را در اتاق بالای منزل جای مدهید. نوشتن به آنها میاموزید. ریسندگی به آنان تعلیم دهید).

در توضیح و پاسخ این روایات صرف نظر از درستی سند به ذکر نکاتی می‌پردازیم:

۱) این‌ها با بعضی روایات که بر کتابت و نوشتن زن تأیید کرده معارضه دارد.

الف. ان الشفاء بنت عبدالله قالت دخل علیّ رسول‌الله (ص) وانا قاعدة عند حفصة بنت عمر فقال: «ما علیک ان تعلمین هذه رقیّة النملة کما علمتها الکتابة».[4]

(شفاء دختر عبدالله گفت: پیامبر(ص) نزد من آمد، وقتی که پیش حفصه دختر عمر (و همسر پیامبر) نشسته بودم. پس فرمود: «چه می‌شود اگر این را (اشاره به حفصه) «رقیّة نمله» بیاموزی چنان که به او نوشتن آموختی».

رقیهٔ نمله به تعویذی گفته می‌شود که آن را برای مداوای یک نوع مرض پوستی به کار می‌بستند. این بیماری در پوست تولید سوزش و خارش می‌کند چنانکه گویی مورچه بر روی پوست بیمار راه می‌رود و آن را می‌گزد. ازاین رو، آن را نمله (مورچه) نام نهاده‌اند.[5]

ب. عن عایشة قالت: «أومأت امرأة من وراء ستر بیدها کتاب الی رسول‌الله (ص) فقبض».[6]

---

۱. من لایحضره *الفقیه*، ج ۱، ص ۳۷۴.
۲. هندی، علاءالدین، *کنزالعمال*، ج ۱۶، ص ۳۷۹.
۳. مناوی، محمد عبدالرؤوف، *فیض القدیر*، شرح *جامع الصغیر*، ج ۳، ص ۶۵۱.
۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، ج ۲۳، ص ۲۱۷، ش ۳۹۹.
۵. ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۲۹۳.
۶. ابی داود، سنن ابن داود، ج ۲، ص ۲۸۲، ش ۴۱۶۶.

عایشه گفت: «زنی از پشت پرده در حالی که نامه‌ای به دست داشت، به پیامبر(ص) اشاره کرد و آن حضرت نامه را گرفت.»

این روایت امضای رسول خدا(ص) در مورد نوشتن زنان را حکایت می‌کند.

۲) بر فرض قبول این روایات، زنان از کتابت و نوشتن منع شده‌اند نه تعلیم و تعلم. و روشن است که دانش طلبی برابر با کتابت و نوشتن نیست.

زنان بسیاری از اصحاب و یاران پیامبر(ص) و ائمه اهل فضل و دانش بودند.[۱] روایت‌های آنان از پیشوایان دین و تلاششان در نشر و ماندگاری حدیث در تاریخ ثبت است.[۲] مجلس تفسیر زینب(س) در کوفه هنگام حکومت حضرت علی(ع) نمونهٔ دیگری است.[۳]

۳) در این که تعلیم و تعلم مسائل دینی بر زنان واجب است تردیدی نیست و هم‌چنین در رجحان آشنایی با روایات و قرآن و مسائل اخلاقی و سیره پیامبر و ائمه(ع) شکی وجود ندارد و امروزه کتابت از مقدمات ضروری این تعلیم و تعلم است که یا واجب خواهد بود یا راجح.

در این صورت، آن روایات یا صادر نشده یا نظر به امری خاص و شرایط خاص دارد.

از این که این احادیث با سکنا دادن زنان در بالاخانه همراه شده، شاید بتوان این اختصاص را تأیید کرد. لذا برخی گفته‌اند محتمل است اشاره به رفتن به مکتب‌خانه داشته باشد که معلم نامحرم بود، آن‌هم در شرایط شکل‌گیری اولین جامعهٔ اسلامی در مدینه که بسیاری در صدد ضربه زدن و خدشه دار ساختن چهرهٔ مسلمانان بودند.

۴) برخی از زن‌های منسوب به فقها و عالمان بزرگ اهل فضل و دانش و اجازهٔ حدیث و اجتهاد بودند مانند ام علی، همسر شهید اول،[۴] فاطمه ام الحسن، دختر شهید اول[۵] و آمنه بیگم، دختر مجلسی اول.[۶] و این نشان می‌دهد که آن بزرگان از این احادیث برداشت منع نکرده‌اند، یا تفسیر و توجیه خاصی از آنها داشته‌اند.

د ـ تقوی

«يَا أَيُّهَاالنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللَّهِ أَتْقَاكُمْ.»[۷]

---

۱. سعیدزاده، «زنان، تحصیلات و برداشت‌های دینی»، مجلهٔ پیام زن، ش ۲۲، ص ۲۶ـ۲۷.

۲. رک: *جامع مسانید النساء*، ابراهیم محمد الجمل، *جهودالمرأة فی روایة الحدیث*، صالح یوسف معتوق، *أعلام النساء المؤمنات*، ام علی مشکور، ص ۶۸۶ـ۶۹۳؛ *محدثات شیعه*، نهلا غروی نائینی.

۳. محمد الحسون ام علی مشکور، *اعلام النساء المؤمنات*، ص ۳۸۱.

۴. همان، ص ۱۷۳

۵. همان، ص ۹۶

۶. همان، ص ۵۱۷

۷. حجرات ۱۳:۴۹

(ای مردم، ما شما را از مرد و زن بیافریدیم و شما را گروه گروه و قبیله قبیله قرار دادیم، گرامی ترین شما نزد خداوند پارساترین شماست).

هـ ـ سبقت در ایمان

«وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ* أُولٰئِکَ الْمُقَرَّبُونَ.»[۱]

(آنها که سبقت جسته بودند و اینک پیش افتاده‌اند. اینان مقربانند).

پیامبر(ص) از خدیجه به جهت سبقت در ایمان تجلیل می‌کند:

عن علی(ع) قال: «ذکر النبی(ص) خدیجة یوماً وهو عند نسائه فبکی فقالت عایشة ما یبکیک علی عجوز حمراء من عجائز بنی اسد؟ فقال صدقتنی اذکذبتم و آمنت بی اذکفرتم و ولدت لی اذ عقمتم قالت عائشة: فما زلت اتقرب الی رسول‌اللّه(ص) بذکرها».[۲]

روزی که پیامبر(ص) نزد زنانش بود به یاد خدیجه افتاد، پس گریه کرد. عایشه گفت: چه چیز تو را می‌گریاند بر پیره‌زنی سرخ‌گون، از سال‌خوردگان بنی‌اسد؟ فرمود: هنگامی که شما مرا تکذیب کردید او تصدیق کرد؛ زمانی که شما کفر ورزیدید او به من ایمان آورد و برایم فرزند آورد و حال آن‌که شما عقیم هستید. عایشه گفت: از آن پس با یادکردن خدیجه نزد پیامبر(ص)، خود را به وی نزدیک می‌ساختم).

عن عائشة قالت: «کان رسول‌اللّه(ص) اذا ذکر خدیجة لم یسأم من ثناء علیها واستغفار لها فذکرها ذات یوم فحملتنی الغیرة فقلت: لقد عوّضک الله من کبیرة السنّ، قالت: مزأیت رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله غضب غضبا شدیداً، فسقطتُ فی یدیه، فقلت: اللهم انک إن أذهبت بغضب رسولک صلی‌الله علیه و آله لم أُعد بذکرها، بسوء مابقیت. قالت: فلما رأی رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله ما لقیت قال: کیف قلت؟ والله لقد آمنت بی اذ کفر الناس وآوتنی اذ رفضنی الناس و صدقتنی اذکذبنی الناس ورزقت منی حیث حرمتموه قالت فغدا وراح علیَّ بها شهراً».[۳]

عایشه نقل می‌کند: «پیامبر(ص) هرگاه به یاد خدیجه می‌افتاد بر او درود می‌فرستاد و برایش استغفار می‌کرد. روزی باز از او یادکرد؛ پس غیرت زنانه بر من چیره گشت و به پیامبر(ص) گفتم: خدا به جایِ زنِ مسن، زن دیگری جایگزین کرد. خشمی بزرگ بر رسول خدا ظاهر شد. به دستان وی افتادم و گفتم: خدایا اگر خشم پیامبر را از او دورسازی، دیگر از خدیجه با بدی یاد نمی‌کنم. آن‌گاه پیامبر(ص) فرمود: چه می‌گویی؟ زمانی که مردم به من کافر شدند او ایمان آورد، آن‌گاه که دیگران مرا طرد کردند او به من مأوا داد، مرا تصدیق کرد هنگامی که دیگران تکذیب کردند، و او از من بچه‌دار شد و شما محرومید. تا یک ماه او را بر من می‌ستود».

---

۱. واقعه ۵۶: ۱۰ـ۱۱ ۲. *بحارالانوار*، ج ۱۶، ص ۸؛ *کشف الغمّه*، ج ۲، ص ۱۳۴.
۳. مجلسی، ص ۱۲؛ *کشف الغمّه*، ج ۲، ص ۱۳۸.

... فقال النبی(ص): «یا سلمان ان ابنتی لفی الخیل السوابق.»[۱]
(ای سلمان، دخترم در کاروان پیشتازان قرار دارد).

و ــ هجرت

«فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّی لاَ أُضِیعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِینَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِیَارِهِمْ وَ أُوذُوا فِی سَبِیلِی وَ قَاتَلُوا وَ قُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَیِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَاباً مِنْ عِنْدِاللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ.»[۲]

(پروردگارشان دعایشان را اجابت فرمود که: من کار هیچ کننده‌ای را از شما، چه زن و چه مرد، ناچیز نمی‌سازم ــ همه از یکدیگرید ــ پس گناهان کسانی را که مهاجرت کرده‌اند و از خانه‌هایشان رانده شده‌اند و در راه من آزار دیده‌اند و جنگیده‌اند و کشته شده‌اند می‌زدایم. و آنان را در بهشت‌هایی که در آن نهرها جاری است داخل می‌کنم، این پاداشی است از جانب خدا و پاداش نیکو نزد خداست).

علامه طباطبایی سبب نزول این آیه را چنین بیان فرموده است:

قد ورد من طریق اهل السنة ان قوله تعالی «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ» الآیة نزلت فی ام سلمة لما قالت للنبی(ص) یا رسول‌اللّه لا اسمع ذکر اللّه ذکر النساء فی الهجرة بشیء فانزل اللّه «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ...» وورد من طریق الشیعة ان قوله «فَالَّذِینَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا» الآیة نزل فی علی(ع) لما هاجر ومعه الفواطم فاطمة بنت اسد وفاطمة بنت محمد وفاطمة بنت الزبیر ثم لحق بهم فی ضحبان ام ایمن ونفر من ضعفاء المؤمنین...[۳]

از طریق اهل سنت نقل شده که این آیه دربارهٔ ام سلمه نازل شد، آنگاه که به پیامبر(ص) گفته بود چرا در قرآن از هجرت زنان یادی نشده است. و از طریق شیعه نقل شده که تتمهٔ آیه «فالذین هاجروا» دربارهٔ علی(ع) نازل شد هنگامی که با سه فاطمه (دختر اسد، دختر محمد، و دختر زبیر) هجرت می‌کرد. در منزل «ضحبان» ام ایمن و گروهی از مؤمنان ناتوان به آنان ملحق شدند.

ز ــ جهاد

«لاَ یَسْتَوِی الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ غَیْرُ أُولِی الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِینَ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِینَ دَرَجَةً وَكُلاً وَعَدَاللَّهُ

۱. حکیمی، محمدرضا *الحیاة*، ج ۲، ص ۲۲۷ـ۲۲۸.
۲. آل عمران ۳:۱۹۵
۳. طباطبایی، پیشین، ج ۴، ص ۹۵ـ۹۶.

اَلْحُسْنَی وَ فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِینَ عَلَی الْقَاعِدِینَ أَجْراً عَظِیماً* دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ کَانَ اللّٰهُ غَفُوراً رَحِیماً.»[1]

(مؤمنانی که بی‌هیچ رنج و آسیبی از جنگ سر می‌تابند با کسانی که به مال و جان خویش در راه خدا جهاد می‌کنند برابر نیستند. خدا کسانی را که به مال و جان خویش جهاد می‌کنند بر آنان که از جنگ سر می‌تابند به درجاتی برتری داده است. و خدا همه را وعده‌های نیکو داده است و جهادکنندگان را بر آنها که از جهاد سر می‌تابند به مزدی بزرگ برتری نهاده است).

در آیات قرآنی ارزش جهاد به جنسی خاص محدود نشده است در فقه اسلامی نیز جهاد برای دفاع از سرزمین اسلام، مکتب و مسلمانان بر زن و مرد واجب است. در جهاد ابتدایی نیز زنان می‌توانند شرکت جویند تنها از قتال منع شده‌اند که آن هم فلسفهٔ روانی دارد.

به این بحث در بخش‌های آینده به تفصیل خواهیم پرداخت و نمونه‌هایی از زنان مجاهد، رزمنده، شهید، جانباز و زنانی که کمک‌های پشت جبهه داشتند را خواهیم آورد و نیز دربارهٔ فلسفهٔ منع زن از قتال در جهاد ابتدایی هم بحث خواهیم کرد.

در پایان مناسب است آیهٔ ۳۵ از سوره احزاب که حاوی چندین ارزش مشترک میان زنان و مردان است، بیاوریم:

إِنَّ الْمُسْلِمِینَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِینَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِینَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِینَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِینَ والصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِینَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِینَ وَالْمَتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِینَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحافِظِینَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاکِرِینَ اللّٰهَ کَثِیراً وَالذّاکِرَاتِ أَعَدَّاللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْراً عَظِیماً.»

(خدا برای مردان مسلمان و زنان مسلمان و مردان مؤمن و زنان مؤمن و مردان اهل طاعت و زنان اهل طاعت و مردان صدقه دهنده و زنان صدقه‌دهنده و مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار و مردانی که شرمگاه خود حفظ می‌کنند و زنانی که شرمگاه خود حفظ می‌کنند و مردانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند و زنانی که خداوند را فراوان یاد می‌کنند، آمرزش و مزدی بزرگ آماده کرده است).

مقاتل گوید: «هنگامی که اسماء، دختر عمیس، به همراه شوهرش، جعفر، از حبشه مراجعت کرد، اسماء نزد زنان رسول خدا رفت و از آنان پرسید: آیا در قرآن مطلبی دربارهٔ زنان نازل شده؟

۱. نساء ۴: ۹۵ـ۹۶.

پاسخ منفی دادند. آن‌گاه وی نزد رسول خدا آمد و گفت: زنان در زیان و خسارت به‌سر می‌برند.

پیامبر(ص) پرسید: چرا؟ گفت: زیرا خداوند یاد نیکی از آنان نمی‌کند، آن‌گونه که از مردان یاد می‌کند. آن‌گاه این آیه نازل شد.[۱]

۵. راه تکامل و سعادت

خدای متعال که آدمیان را آفرید و ابزار و امکانات سلوک را در اختیار آنها نهاد، مسیر حرکت را به‌عنوان «صراط مستقیم» مشخص ساخت. این راه را تفسیر کرد و همگان را اعم از زن و مرد به گام زدن در آن دعوت کرد:

«اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ.»[۲]

(ما را به راه راست هدایت فرما.)

این جمله‌ای است که هر مرد و زن مسلمان روزانه چندین دفعه باید از دل بگذراند و بر زبان جاری کند.

«يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.»[۳]

(هر که را بخواهد به راه راست هدایت کند).

«فَاعْبُدُوهُ هٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ».[۴]

(او را بندگی کنید، این است راه راست).

«أَنِ اعْبُدُونِي هٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ.»[۵]

(مرا بندگی کنید، این است راه راست).

«وَ إِنَّ اللّٰهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.»[۶]

(به درستی که خدا آنان که ایمان آوردند، به راه راست هدایت کند).

۶. دشمنان زن و مرد در مسیر کمال

سلوک انسان بدون مانع نیست، دشمن‌هایی در کمین او نشسته تا او را از راه به در برند. در منابع دینی آن‌گاه که این دشمنان معرفی می‌شوند و انسان را از آن برحذر می‌دارند، خصوصیتی در آن دیده نمی‌شود. چنین نیست که عداوت صنفی بوده و صبغهٔ مذکر و مؤنث داشته باشد. با گروهی دشمنی بیشتر باشد و گروهی دیگر مصونیت داشته باشند. در این جا به ذکر شواهدی از آیات و احادیث در ضمن برشماری این دشمنان می‌پردازیم.

---

۱. طبرسی، پیشین، ج ۴، ص ۳۵۷؛ *میزان الحکمه*، ج ۹، ص ۹۴ـ۹۵.
۲. حمد ۱:۶
۳. بقره ۲:۱۴۲ و ۲۱۳؛ یونس ۱۰:۲۵؛ نور ۲۴:۴۶
۴. آل عمران ۳:۵۱؛ مریم ۱۹:۳۶؛ زخرف ۴۳:۶۴
۵. یس ۳۶:۶۱
۶. حج ۲۲:۵۴

الف ــ شیطان

در آیات عدیده‌ای شیطان دشمن انسان معرفی شده و اختصاصی در این آیات نیست:

«إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ».[۱]

(به درستی که شیطان برای انسان دشمنی آشکار است).

«أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لاتَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ.»[۲]

(ای فرزندان آدم آیا با شما پیمان نبستم که بندگی شیطان نکنید، او دشمنی آشکار برای شما است).

و آیات دیگر.[۳]

ب ــ نفس حیوانی و خواسته‌های آن

در آیات قرآنی و احادیث، نفسِ فرمان‌دهنده به بدی‌ها، دشمن‌ترین دشمنان معرفی شده اما همه جا روی خطاب و سخن با انسان است، نمونه‌هایی از این دست را نقل می‌کنیم:

«إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي.»[۴]

(به درستی که نفس، بسیار به بدی فرمان دهد. مگر خداوند رحم کند).

قال النبی(ص): «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک».[۵]

(دشمن‌ترین دشمنان تو، نفسی است که با تو همراه است).

نتیجه

تأمل و دقت در آنچه از آیات پیرامون زن و مرد، استعدادها و امکانات، هدف و ارزش‌ها نقل شد نشان‌دهندهٔ آن است که زنان هم‌چون مردان از شخصیتی کامل و مستقل برخوردارند و در هویت انسانی میان صنف زن و مرد تفاوتی نیست.

ویژگی‌های انسانی را هر دو به نحو برابر دارا هستند. همان‌گونه که در قابلیت رشد و تکامل، لغزش و انحراف، آسیب‌پذیری و آسیب‌رسانی یک‌سان می‌باشند.

به عبارت دیگر، خدای متعال انسان آفرید، اما برای بقای نسل و تبار وی او را به دو صنف زن و مرد تقسیم کرد. در آنچه لازمهٔ نوع انسانی است هر دو برابرند، و در برخی خصلت‌ها و خصوصیت‌ها که لازمهٔ صنف است از یکدیگر متفاوت‌اند چرا که این تصنیف لوازم و احکام ویژه‌ای را به دنبال داشته است. به این تفاوت‌ها در فصل دوم خواهیم پرداخت.

این تفاوت‌ها چنان نیست که به جوهرهٔ انسان لطمه وارد سازد. این دو صنف شدن برای تکمیل

---

۱. یوسف، ۵:۱۲ ۲. یس ۶۰:۳۶

۳. بقره ۲: ۱۶۸ و ۲۰۸؛ انعام ۶: ۱۴۲؛ اعراف ۷: ۲۲؛ اسراء ۱۷: ۵۳؛ طه ۲۰، ۱۱۷.

۴. یوسف ۵۳:۱۲ ۵. مجلسی، پیشین، ج ۷۰، ص ۶۴، ح ۱.

طرفین است نه آن که صنفی کامل و صنفی دیگر ناقص باشد، همان‌گونه که خداوند فرمود:

«هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ.»[۱]

(آنان ــ زنان ــ پوشش شما هستند و شما پوشش آنهایید).

علامه طباطبایی معنای آیه را چنین بیان کرده است:

الظاهر من اللباس معناه المعروف وهو ما يستر به الانسان بدنه والجملتان من قبيل الاستعارة فان كلا من الزوجين يمنع صاحبه عن اتباع الفجور واشاعته بين افراد النوع فكان كل منهما لصاحبه لباساً يوارى به سوأته ويستر به عورته.[۲]

لباس همان معنای معروف را دارد. یعنی آنچه انسان با آن بدن را می‌پوشاند. این دو جمله به صورت استعاره به کار رفته‌اند زیرا هر یک از زن و مرد دیگری را از دنبال شر رفتن و آن را شایع ساختن بازمی‌دارد. پس هر کدام برای دیگری لباسی است که با او پلیدی‌های خود را پنهان می‌دارد.

و همان‌گونه که رسول خدا فرمود:

«انما النساء شقایق الرجال».[۳]

«انما هن شقایق الرجال».[۴]

«فانی یشبهها ولدها هن شقایق الرجال».[۵]

«ان النساء شقایق الرجال».[۶]

در کتب لغت چنین آمده: «النساء شقایق الرجال» یعنی مثل و مانند آنها در خلق و خوی و طبیعت. به طوری که گویا زنان جدا شده از مردان‌اند.[۷] ریشهٔ این واژه شقیق است که به معنای برادر پدری و مادری می‌باشد.

برخی از کسانی که در زمینهٔ احادیث ضعیف، صاحب اثر و رأی هستند تصریح کرده‌اند که این جمله از پیامبر(ص) صادر شده است.[۸] البته در منابع معروف شیعی مانند کتب اربعه،

---

۱. بقره ۲: ۱۸۷.
۲. طباطبایی، پیشین، ج ۱۲، ص ۴۴.
۳. احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۶، ص ۲۵۶؛ سنن ابی داود، ج ۱، ص ۱۱۱ کتاب الطهارة، ب ۹۴، ح ۲۳۶؛ بیهقی *السنن الکبری*، ج ۱، ص ۱۶۸؛ کنزالعمال، ج ۱۶، ص ۴۸۲، ح ۴۵۵۵۹.
۴. زغلول، ابوهاجر، موسوعة *اطراف الحدیث النبوی*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۵، به نقل از مسند الدارمی، ج ۱، ص ۱۹۵؛ و مسند ابوعوانه، ج ۱، ص ۲۹۰.
۵. ابن حنبل، پیشین، ج ۶، ص ۳۷۷، *مجمع الزوائد*، ج ۱، ص ۶۸ و ۱۳۵.
۶. هندی، علاءالدین، *کنز العمّال*، مؤسسة الرسالة، بیروت ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۳م، ج ۱۶، ص ۴۰۶، ح ۴۵۱۳۱؛ موسوعة *أطراف الحدیث النبوی*، ج ۳، ص ۲۶۶ به نقل از: سنن الترمذی.
۷. ابن منظور، پیشین، ج ۷، ص ۱۶۶.
۸. محمد ناصرالدین الالبانی، *سلسلة الاحادیث الضعیفة والموضوعة*، ج ۱، ص ۶۷۵، ش ۴۶۱.

وسائل الشیعة، *بحارالانوار* و *مستدرک الوسائل* این حدیث یافت نشد.

در انتهای این فصل توجه به یک مغالطه و دفع آن ضروری است:

در بسیاری از تحلیل‌ها در باب زن این مطلب چشمگیر است که مردان از عقل و تعقل برخوردارند و زنان کانون احساس و عواطف‌اند و براین اساس استنتاج‌های حقوقی، اجتماعی، و ارزشی صورت می‌گیرد.

تفاوت فی‌الجمله قابل پذیرش است و به کمّ و کیف آن در فصل دوم اشاره می‌کنیم، اما آنچه را مغالطه است، با ذکر چند نکته بیان می‌داریم:

۱) این تقسیم‌بندی در متون مقدس دینی به طور صریح و روشن نیامده، و قائلان این گفته آن را از مواردی از آیات و احادیث برداشت و استنتاج می‌کنند. در حقیقت شریعت تقسیمی با تعیین حد و مرز هر یک از اقسام ارائه نکرده است و اگر شریعت بدین تقسیم ملتزم باشد، روشن نساخته که احساس چیست؟ مراد از عقل کدام است؟ این تقسیم عارضی است یا ذاتی؟ میزان تفاوت در چه حد است؟ و...

۲) روشن است که در احادیث و آیات از عقل تمجید و ستایش شده؛ اما عقل در آیات و روایات به یک معنا به کار نرفته است:

«بک أُثیب و بک أُعاقب».[۱]

«(به واسطهٔ تو پاداش دهم کیفر کنم)

«ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان».[۲]

(عقل چیست؟ فرمود: آن است که برای خداوند عبادت شود و بهشت به دست آید.)

«من ترک التجارة ذهب ثلثا عقله».[۳]

(آن که سه روز تجارت را کنار گذارد دوسوم عقلش از دست رفته است.)

«اذا کان نساء لیس معهن رجل فلتذبح اعقلهن ولتذکر اسم اللّه علیه».[۴]

(اگر زنانی بودند و مردی با آنان نبود، عاقل‌ترین آنان حیوان را ذبح کند و بر آن نام خدا را بَرَد.)

بعید است کسی معتقد باشد عقل در این چند فراز یک معنی دارد.

۳) حال نمی‌توان براساس تقسیمی که با اطلاعات بیرونی از صنف زن و مرد حاصل آمده، آثار و نتایج مثبت یک عنوان را به صنفی که به نظر ما صاحب آن نام است اعطا کرد. یعنی

---

۱. مجلسی، پیشین، ج ۱، ص ۹۷، ح ۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۱۶، ح ۸ و ج ۳۳، ص ۱۷۰ و ص ۴۴۷؛ *الکافی*، ج ۱، ص ۱۱، ۳۴؛ *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۲۵۰، ح ۲۰۲۸۸.

۳. عاملی، پیشین، ج ۱۲، ص ۴۷، ح ۱.

۴. همان، ج ۱۶، ص ۲۷۶، ح ۵.

بگوییم مردان از عقل برخوردار هستند و عقل وسیلهٔ کسب بندگی است، اول مخلوقِ خداوند است و... پس مردان چنین...

و از سوی دیگر زن با احساس عجین شده و احساس، مَدْخل تأثیر شیطان و هوای نفس و القای دیگران است پس زنان چنین...

این همان مغالطه‌ای است که باید جداً از آن پرهیز کرد. مع‌الوصف در استنتاج‌های فقهی نیز چنین مغالطه‌هایی دیده می‌شود. در باب قضاوت زن برخی پس از ناتوانی از اقامهٔ دلیل شرعی بر محرومیت زن از قضاوت به همین گفته متمسک شده‌اند.[۱]

این سخن به همان اندازه مغالطه است که گفته شود زنان کانون احساس و عاطفه‌اند، و مرکز احساس قلب و دل است، و قلب در روایات چنین توصیف شده:

«القلب حرم اللّه»[۲]

پس زنان چنین...

استاد جوادی آملی نیز متعرض این مغالطه و پاسخ آن شده است:

> عقل در اسلام معیار کمال انسانی است، یعنی هر کس که عاقل‌تر است به کمال انسانی نزدیک‌تر و نزد خدا مقرب‌تر است و هر که از عقل دورتر است از کمال انسانی کم‌بهره‌تر و از مقام قرب الهی محروم‌تر است. اما گاهی در اثر اشتراک لفظی که وجود دارد، مغالطه‌ای رخ می‌دهد و این چنین استدلال می‌شود که چون معیار تفاوت و معیار کمال انسانی عقل است و این عقل در مرد بیشتر از زن است، پس مردها بیش از زن‌ها به خدا نزدیک‌تر هستند. در صورتی که این استدلال تمام نیست بلکه مغالطه است که بر اثر اشتراک لفظی رخ می‌دهد...به عبارت دیگر، آن عقلی که در آن زن و مرد اختلاف و تفاوت دارند غیر از عقلی است که مایهٔ تقرب الی اللّه است...[۳]

البته همان‌گونه که اشاره شد، در فصل دوم به حد و مرز تفاوت این دو صنف در عقل و احساس خواهیم پرداخت.

---

۱. محمدی گیلانی، محمد، *قضا و قضاوت در اسلام*، ص ۵۷.
۲. *بحارالانوار*، ج ۶۷، ص ۲۵، ح ۲۷.
۳. جوادی آملی، پیشین، ص ۲۷۰.

فصل دوم: نقد و بررسی ایرادها

در فصل قبل، با تکیه بر آیات قرآنی، تصویری از شخصیت زن ارائه شد و بر آن اساس رأیی در این باب ارائه گردید.

آن تصویر و رأی در صورتی مصون از گزند و آسیب است که به ایرادهای موجود در این زمینه پاسخ داده شود وگرنه اصل آن تصویر تیره و تار خواهد بود.

در این فصل تلاش بر آن است که در حد وسع و توان از برجسته‌ترین ایراد گرفته، تا ساده‌ترین آن‌ها به‌طور کامل نقل گردد و مورد نقادی قرار گیرد.

البته دشواری کار و پراکندگی منابع نقلی و تاریخی مانع بزرگی بر سر راه است، اما از پروردگار مدد می‌طلبیم و وارد این وادی می‌شویم.

نخست به دو مطلب کلی باید توجه کرد:

۱) چون مباحث این بخش در مقولهٔ انسان‌شناسی است، نباید مطلبی را که در مدخل بدان اشاره شد از یاد برد. آن‌جا گفتیم در این زمینه‌ها به ظواهر، أصالة الصِّحة و... نمی‌توان اعتماد کرد بلکه باید سند و دلالت به حد یقین و علم رسیده باشد، تا براساس آن بتوان به تجزیه و تحلیل در این مقوله پرداخت.

۲) در نقدها هدف اصلی نقد محتوایی بوده، در عین حال از نقد سندی و رجالی هم غافل نبودیم. نقد سندی و رجالی را در حد نمونه و مثال یادآور شده و نمونه‌ها را بیشتراز منابع حدیثی شیعی برگزیدیم، بدین معنا که کمتر به نقد سند روایات اهل سنت پرداختیم. سبب این امر آن است که اگر محتوا نقدپذیر باشد با درستی سند هم نمی‌توان ره به جایی برد.

ایرادها و پرسش‌هایی که می‌تواند رأی ارائه شده را آسیب‌پذیر کند عبارت‌اند از:

یکم. نقصان عقل زنان

دوم. نقص معنوی و ایمان

سوم. عدم توان بر رشد معنوی بسان مردان
چهارم. آسیب‌پذیری زنان از شیطان بیش از مردان
پنجم. مانع رشد و کمال بودن زنان.

یکم. نقصان عقل زنان

اولین ایرادی که مدعای سابق را در باب شخصیت انسانی زنان متزلزل می‌سازد، نقصان عقل زن است که به متون دینی نسبت داده می‌شود. این مطلب نزد بسیاری از عالمان دینی مسلم انگاشته شده، گرچه در مفهوم و معنای نقصان عقل و حد و مرز آن بحثی صورت نگرفته است.

برای نقد و بررسی این ایرادها باید آنچه در متون دینی با صراحت یا اشاره، بر این امر دلالت دارد مورد مطالعه و تحقیق دقیق قرار گیرد، بدین منظور آنچه را ممکن است مستند این سخن و ایراد باشد در دو قسمت مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

یک. قرآن

آیه‌هایی که گمان می‌رود برای اثبات نقصان عقل مورد استناد طرفداران این فکر قرار گیرد عبارت‌اند از:

۱) آیهٔ شهادت
۲) آیهٔ قوامیّت مردان
۳) آیهٔ «لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»
۴) آیه رشد و نمو زنان در زیورآلات

۱) آیهٔ شهادت

«وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى».[۱]

(و دو شاهد مرد به شهادت گیرید. اگر دو مرد نبود یک مرد و دو زن که به آنها رضایت دهید شهادت بدهند تا اگر یکی فراموش کرد دیگری به یادش بیاورد).

شهادت و گواهی زنان از دو بُعد قابل بررسی و پژوهش است، یکی از جهت حقوقی که در مباحث بعد از آن بحث می‌شود و دیگری از زاویهٔ انسان‌شناسی. در اینجا بعد دوم مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

---

۱. بقره ۲:۲۸۲

یکی از مستمسک‌ها در ارزیابی منفی در باب شخصیت انسانی زن، همین آیهٔ مبارکه است، بدین بیان که نابرابری زن و مرد در شهادت و گواهی، منشأ در عقل و استعداد زنان دارد؛ زنان به سبب نقصان عقل، توان برابری با مرد را در گواهی دادن ندارند.

ضروری است مطالبی در راستای تحلیل و نقد این نظر بیان شود تا به استنتاج و نتیجه‌گیری برسیم:

۱) در این آیهٔ مبارکه عدم تساوی گواهی زنان و مردان، به ضلالت در ناحیهٔ زن‌ها تعلیل شده است. «ضلال» در لغت به معنای گم شدن، پنهان شدن، ضایع گشتن، گمراهی، نسیان، فراموشی و...[1] است.

البته در *الصحاح* که از قدیمی‌ترین فرهنگ‌هاست نسیان جزء معانی ضلال نیامده است.[2]

بسیاری از مفسران ضلال را در این جا به فراموشی معنی کرده و گفته‌اند دو برابر شدن زن‌ها در شهادت برای آن است که اگر یکی از آنان فراموش کرد دیگری به وی یادآوری کند.

برخی دیگر هم معنای ضیاع را راجح دانسته‌اند،[3] طبق احتمال اول ضمیر «احدیهما» در هر دو جا به زنان برمی‌گردد و به گفته علامه طباطبایی ضمیر اول به یکی از زنان به طور نامعین، و ضمیر دوم به یکی از زنان به طور مشخص راجع است. اما طبق احتمال دوم ضمیر اول به شهادت و ضمیر دوم به زنان برمی‌گردد.

با توجه به این که برخی لغت‌نویسان معنای نسیان را در ضمن معانی ضلال نگفته‌اند و نیز تعدد در مرجع از تکرار انسب است، احتمال دوم از قوّت بیشتری برخوردار است.

۲) ضلال به هر یک از دو معنا که استعمال شده باشد سبب و علت آن در آیه بیان نشده است. آنچه مفسران گفته‌اند بیشتربر حدس و گمان مبتنی است. برخی گفته‌اند سبب این ضلالت، مزاج رطوبتی زنان است.[4] برخی کمبود عقل زن را عامل این ضلالت دانسته‌اند[5] و دستهٔ سومی معتقدند عدم اشتغال زنان به امور تجاری در خارج از منزل سبب این امر است.[6]

براساس تحلیل اوّل و دوم، سبب ضلالت امر ذاتی است اما طبق تحلیل سوم سبب این امر عارضی و بیرونی است. در هر صورت، آیه متعرّضِ هیچ‌کدام از اسباب نشده و این حدس و گمان را نمی‌توان به آیه نسبت داد.

روایاتی که نقص شهادت را به نقص عقل مرتبط دانسته نیز شرح روشنی از این موضوع ارائه

---

۱. افریقی، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۸، ص ۷۸ـ۸۲.
۲. *الصحاح*، ج ۳، ص ۱۷۴۸ـ۱۷۴۹.
۳. *المنار*، ج ۳، ص ۱۲۳ـ۱۲۵.
۴. *التفسیر الکبیر*، ج ۷، ص ۱۱۲.
۵. شیبة، عبدالقادر، *تهذیب التفسیر و تجرید التأویل*، ج ۲، ص ۲۶۰.
۶. *المنار*، ج ۳، ص ۱۲۳ـ۱۲۵؛ *التفسیر المنیر*، ج ۱، ص ۱۱۰ـ۱۱۱. *المرأة فی القرآن والسنة*، ص ۲۳۳.

نکرده است، بلکه می‌توان گفت نوعی اجمال در آنها دیده می‌شود که با تکلّف باید تبیین شود، زیرا در برخی از آنها نقص عقل سبب نقص شهادت معرفی شده و در برخی به عکس.[۱]

گذشته از آن، معنای قابل قبول برای نقصان عقل در آن روایات نقص در عقل تجربی است که امر عارضی می‌باشد و در این آیه با احتمال سوم سازگار است. بدین شرح که زنان بر اثر عدم اشتغال و ارتباط با امور بیرونی، به‌طور طبیعی، قدرت تمرکز و حفظ اندوخته‌های خود را در آن زمینه کمتر دارند، و قانون‌گذار تمهیدی برای سلامت قضاوت و داوری اندیشیده است.

این امر اختصاص به زنان ندارد، مردانی که شغل خاص دارند نسبت به شغل‌های دیگر کمتر قدرت بر حفظ و نگهداری اطلاعات را دارند.

البته پرسش‌هایی در این میان وجود دارد که آیا در نظر قانون‌گذار دینی این عدم اشتغال مطلوب و ارزشمند است یا سنّت حاکم بر جامعه بوده و باید تغییر کند؟ و آیا بر فرض مطلوب و ارزشمند بودن اگر جامعه به این ارزش پایبند نشد و زنان بسان مردان در غیر حریم محرّم شرعی حضور یافتند و این امر به حد غالب درآمد باز شهادت زن نصف شهادت مردان ارزش دارد؟ این پرسش‌ها را در بخش مباحث حقوقی پاسخ می‌دهیم.

۳) این آیه شهادت زن را در دیون (بدهکاری‌ها) نصف شهادت مرد دانسته است اما در اموال، معاملات، جنایات و غیره ساکت است و تعمیم این حکم به موارد دیگر کار دشواری است.[۲]

نتیجه آن که، آنچه در این آیه بیان شد کمبود و نقص در شخصیت و هویّت انسانی زن را به دنبال ندارد، بلکه یک امر عارضی سبب این تفاوت شده است. لااقل آیه از بیان سبب، سکوت کرده و نمی‌توان حدس و گمان غیرمستدل به آیه نسبت داد.

۲) آیهٔ قوامیّت مردان

«اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِم».[۲]

(مردان، از آن جهت که خدا بعضی را بر بعضی برتری داده است و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند، بر زنان تسلط دارند).

به این آیه از دو بُعد می‌توان استدلال کرد: بُعد انسان‌شناسی و اینکه فضیلت مردان بر زنان چیست؟ دیگر بُعد حقوقی است و تعیین این که معنای قوامیّت کدام است؟ حدود آن تا کجاست؟ و...

بحث حقوقی در فصل اول از بخش سوم، طرح خواهد شد. ولی بحث اوّل مربوط به این بخش می‌باشد.

---

۱. رک: فصل دوم، ص ۸۲. ۲. نساء ۴:۳۴.

در این جا سؤال این است که فضیلتی که مردان دارا هستند و مبنای قوامیّت آنان شده چیست؟ آیا امری ذاتی است یا عرضی؟ آیا در شخصیت این دو صنف، تفاوت و تمایز ایجاد می‌کند یا نه؟...

آیه از این جهت ساکت است، مفسران بر اساس حدس و گمان اسباب و عللی را ذکر کرده‌اند:

۱) برخی گفته‌اند سبب قوامیّت مردان زیادتی تعقل و ادراک آنان است و به جهت وضوح سبب، خداوند آن را بیان نکرده است.[۱] این مطلب گاهی به عنوان ناتوانی زنان در میدان‌های دانش و زندگی نیز طرح شده است.[۲]

۲) برخی دیگر آن را به ناتوانی‌های فیزیکی و جسمی زنان حمل کرده‌اند. در نظر این‌ها محدودیت زنان در دوران قاعدگی، بارداری و شیردهی و مقاومت بیشترمردان در برابر رویدادهای خشن زندگی سبب این تفضیل شده است.[۳]

۳) برخی دیگر ضعف عاطفی مردان و در نتیجه عدم انفعال آنان از مشکلات و ضعف جسمانی زن به جهت عادت و حمل را عامل این تفضیل دانسته‌اند.[۴]

۴) گروهی برتری تفکر و داشتن نیروی جسمی بیشتر مرد را دلیل آورده‌اند.[۵]

از میان این اسباب و علل احتمالی، آنچه به عیان و تجربه ثابت است و از صنف زن جدا نیست ضعف جسمانی بر اثر عوارضی چون عادت و حمل می‌باشد.

این امور و برخی آثار آن نزد هیچ‌کس جای انکار ندارد. در این مسئله فرهنگ و رسوم اجتماعی، نظام حاکم، و مردسالاری نیز نقش ندارد.

امّا دو عامل دیگر، یعنی قوّت تعقل مردان و شدت احساسات زنان، امری نیست که به آسانی بتوان در باب کم و کیف آن قضاوت کرد. گرچه عواطف بیشترزن نیز فی‌الجمله مشهود است، امّا این‌که این عاطفه فراوان، با تغییر شکل تربیت، قابل تغییر یا امری ذاتی است، به آسانی قابل دفاع نیست.

هم چنین، قوت تعقل مردان را چگونه می‌توان اثبات کرد، درکدام حوزه از دانش‌ها و فنون؟ آیا بر اثر تربیت چنین است یا امری ذاتی و جوهری است؟

این‌ها همه سؤال‌هایی است که پاسخ روشن و قاطعی نمی‌توان برایش ترتیب داد. با این وصف چگونه می‌توان به سادگی آیه را به یک امر مبهم و اثبات نشده تعلیل نمود و نتایج دلخواه را از آن به دست آورد.

---

۱. آلوسی بغدادی، محمود، روح المعانی، ج ۵، ص ۲۳؛ *المیزان*، ج ۴، ص ۳۴۳؛ *التفسیر المنیر*، ج ۵ـ۶، ص ۵۴.
۲. *المرأة فی القرآن*، ص ۷ـ۱۴؛ *الکاشف*، ج ۲، ص ۳۱۵ـ۳۱۶؛ *التحریر والتنویر*، ج ۵، ص ۳۸ـ۳۹.
۳. ابن أبی الحدید، شرح *نهج البلاغة*، ج ۱۱، ص ۲۷۱.
۴. *من وحی القرآن*، ج ۷، ص ۱۶۰ـ۱۶۲.
۵. تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۳۷۰.

به گمان ما، از میان اقوال ذکر شده، قول سوم که سخن علامه سید محمد حسین فضل اللّه است بیشتر قابل تأیید است و بر آن اساس، در باب نقصان عقل نمی‌توان از آیه بهره گرفت. لااقل جای تردید و تأمل است که بتوان قوّت و زیادتی عقل مردان را نسبت به زنان به خداوند نسبت داد.

خلاصه، در این آیهٔ مبارکه علت تفضیل بیان نشده. آنچه به طور وضوح و روشن قابل پذیرش است ضعف جسمانی زنان می‌باشد و در رتبهٔ بعد، زیادتی عواطف و احساسات که قدری از آن لازمهٔ تحمّل مشکلات مادی است و شاید قدر دیگر آن متأثر از محیط و فرهنگ باشد.

امّا زیادتی تعقل مردان اولاً مفهوم واضحی ندارد که کدام عقل و تعقل و در کدامین حوزه از علوم و فنون باشد. و ثانیاً، بر فرض قبول و پذیرش، روشن نیست که امری ذاتی و جوهری است یا عرضی؟ یعنی زندگی اجتماعی و بافت آن این نقص را برای زنان پیش آورده است یا درون‌مایهٔ زن با آن عجین است. با این ابهام و تزلزل نمی‌توان آیه را بدان تعلیل نمود.

سخن در دیگر زوایای مربوط به آیه را به بخش حقوقی وامی‌گذاریم.

۳) آیهٔ «لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»

«وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَ لاَيحلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذٰلِكَ أَنْ أَرَادُوا إِصْلاَحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».[۱]

(باید زنان مطلقه تا سه بار پاک شدن، از شوهر کردن باز ایستند و اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارند، روا نیست که آنچه را خدا در رحم آنان آفریده است پنهان دارند. و در آن ایام اگر شوهرانشان قصد اصلاح داشته باشند به بازگرداندنشان سزاوارترند. و برای زنان حقوق شایسته است همانند وظیفه‌ای که بر عهدهٔ آنهاست، ولی مردان را بر زنان مرتبتی است و خدا پیروزمند و حکیم است.)

در این آیه جملهٔ «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» مورد بحث و گفت‌وگو است. این آیهٔ مبارکه، هم‌چون آیهٔ قبل، بُعدی انسان‌شناختی و بعدی حقوقی دارد و در این جا از بعد انسان‌شناختی آن سخن خواهد رفت.

واژهٔ «درجة» به منزلت[۲] و فضیلت[۳] معنا شده است. همان‌گونه که برخی از مفسران تصریح

---

۱. بقره ۲:۲۲۸.
۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۷۳؛ *المیزان*، ج ۲، ص ۲۳۲؛ *تفسیر القرطبی*، ج ۳، ص ۱۲۴.
۳. *التفسیر المنیر*، ج ۲، ص ۳۱۹.

کرده یا با اشاره یادآور شده‌اند[۱]، این منزلت همان قیام مرد است در امور خانواده که آیهٔ «اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّسَاءِ» بیان داشت. و بعضی از روایات که در ذیل این آیه نقل شده نیز شاهد مدعاست. مرحوم طبرسی روایاتی که حق مرد بر زن و زن بر مرد را بیان می‌کند نقل کرده است.[۲]

مرحوم فیض کاشانی نیز همان روایات را ذکر کرده[۳] چنان که در *البرهان فی تفسیر القرآن* نیز همان‌ها بیان شده است.[۴]

بر این اساس، آنچه در آیهٔ قیمومیت گفتیم این جا نیز می‌آید، یعنی آیه دلالتی بر نقصان عقل و امور جوهری زنان ندارد. آنچه می‌تواند مبنای این درجه باشد قوّت جسمانی مردان و ضعف احساسی و عاطفی است. لااقل نمی‌توان به آیات بیش از این نسبت داد و از آن نقصان شخصیتی زن را استفاده کرد.

۴) آیهٔ رشد و نمو زنان در زینت

«أَوَمَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ».[۵]

(آیا آن که به آرایش پرورش یافته و در هنگام جدال آشکار نمی‌گردد از آن خداست؟)

این آیه از دو جهت ممکن است مورد استناد نقصان عقل زنان قرار گیرد:

الف ــ نشو و نمای زنان در زیورآلات

ب ــ ناتوانی آنان از اقامهٔ دلیل در مخاصمه‌ها

مفسران با تکیه بر این دو نکته نقصان عقل و رأی زنان را استنتاج کرده‌اند. در *تفسیر کاشف* رأی مفسران چنین نقل شده است:

> مفسران ضمیر «هو» را به انثی ارجاع می‌دهند و معنای آیه چنین می‌شود که زنان نقصان عقل دارند، زیرا از اقامهٔ دلیل به هنگام نزاع و مخاصمه ناتوان‌اند.[۶]

در این نقل تکیه بر فراز دوم شده و نقصان عقل به ناتوانی در مخاصمه مستند شده است. همین مطلب در تفاسیر دیگر نیز تأیید شده است.[۷]

البته تعداد اندکی از مفسران چون ابن زید موضوع این اوصاف را بت‌ها دانسته و گفته‌اند:

---

۱. همان، ص ۳۲۱؛ *المیزان*، ج ۲، ص ۲۳۲؛ *تفسیر القرطبی*، ج ۳، ص ۱۲۴؛ *المنهاج القرآنی فی التشریع*، ص ۵۵۷. موسوعة فقه‌المراة المسلمة، ص ۵۲۱ـ۵۲۲؛ *تحریر المرأة فی عصر الرسالة*، ج ۵، ص ۱۰۰.

۲. *مجمع‌البیان*، ج ۱، ص ۵۷۵.

۳. *تفسیر الصافی*، ج ۱، ص ۲۵۹.

۴. بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیرالقرآن*، قم، اسماعیلیان، ج ۱، ص ۲۲۰.

۵. زخرف ۱۸:۴۳

۶. *الکاشف*، ج ۶، ص ۵۴۱.

۷. *التفسیر الکبیر*، ج ۲۷، ص ۲۰۲؛ *مجمع البیان*، ج ۵، ص ۴۳؛ *روح المعانی*، ج ۲۵، ص ۷۰؛ *تفسیر ابوالفتوح رازی*، ج ۱۷، ص ۱۵۸؛ *المیزان*، ج ۱۸، ص ۹۰؛ *تفسیر المراغی*، ج ۲۵، ص ۷۷.

«مشرکان بتان را به زیور می‌آراستند بلکه بسیاری از بت‌ها از طلا و نقره ساخته می‌شد». [۱]

براساس این تفسیر، آیه ارتباطی به زنان ندارد، اما این رأی مورد قبول اکثر مفسران واقع نشده است. لیکن با پذیرش این که مراد از دارندهٔ این اوصاف زنان باشند، باز نمی‌توان نقصان عقل و رأی زن را به عنوان یک امر ذاتی و واقعی از آن استنتاج نمود، زیرا:

تعلق و وابستگی به زیور و زینت و ناتوانی از احقاق حق در خصومت‌ها می‌تواند نتیجهٔ وضعیت ذاتی زن‌ها یا معلول نوع تربیت اجتماعی و خانوادگی آنان باشد.

اگر زنان عصرِ نزول و خطاب قرآن چنین وضعیتی داشتند یا این که عقیدهٔ مشرکان بر این بود، این گونه سخن گفتن و برخورد از نوع جدال احسن است. به تعبیر دیگر، این اوصاف می‌تواند لازم و ملزوم باشد و از ذکر لازم نمی‌توان ملزومِ خاص را نتیجه‌گیری کرد. در آیه نیز هیچ شاهد و قرینه‌ای بر تعیین ملزوم وجود ندارد، بلکه اسوه قرار گرفتن مریم و همسر فرعون برای مؤمنان در سورهٔ «تحریم» [۲] می‌تواند شاهدی بر خلاف این برداشت باشد، زیرا اگر نقصان عقل وصفی ذاتی برای زنان بود، چگونه اینان به این مقام دست یافتند.

علامه سیدمحمد حسین فضل‌الله همین رأی را در تفسیر این آیه اختیار کرده است:

وقد نتسائل هل هذه الصفة القرآنية للمرأة تمثل التحديد المفهومى للشخصية لتكون التعبير عن‌الذات المستغرقة فى الزينة فى ايحاءاتها الرخية الناعمة المنفتحة على الجمال الجسدى بخشوع وانبهار فى مستوى الطموح و عن‌الكيان الذى يملك الضعف فلا يستطيع الدفاع عن نفسه او انها تمثل التحديد الواقعى من خلال التربية التى تتربى فيها المرأة على ذلك لتعيش الحياة التى تسيطر عليها عناصر الضعف بدلاً من عناصر القوة؟ قد نستفيد من التعبير بكلمة «ينشؤ» بان المسألة تتحرك فى نطاق التنشئة والتربية والاعداد فى الوقت الذى تملك فيه المرأة القابلية الذاتية للاخذ باسباب القوة الفكرية والحركية كما نلاحظ فيما حدثنا به القرآن من النماذج القوية فى مجمل الحياة الاجتماعية التى تضم المسلمين والمسلمات و... غير ذلك وعن امرأة فرعون ومريم ابنة عمران اللتين ضربهما اللّه مثلاً للذين آمنوا من الرجال والنساء فى‌قوة الموقف التى تتمثل فى حركية تلك الصفات فى داخل الشخصية وخارجها مما يفرض المعاناة والتمرد على نقاط الضعف.

هذا مع ملاحظة اننا نرى فى التاريخ وفى الحاضر كثيراً من النساء اللاتى يملكن القوة فى الجدل والشدة فى الدفاع والارادة الحديديه فى مواجهة التحديات مما يبعد المسألة فى ضعف المرأة عن ان تكون من لوازم الذات ويقربها من ان تكون من مقتضيات التربية

---

۱. روح *المعانی*، ج ۲۵، ص ۷۰.
۲. تحریم ۶۶: ۱۱-۱۲.

التی تنمی نقاط الضعف الغریزیة فی المرأة و تهمل تنمیة الفکریة والعلمیة للجانب العقلانی لدیها. وفی ضوء ذلک یمکننا ان نفهم من الآیة توجیه النظر الی الواقع الذی تعیشه المراة مما یخلق الانطباع السلبی عنها فی نظر المجتمع ویشیر التساءل حول المبرر لنسبة البنات الی اللّه فی ظل هذا المفهوم لدیهم».[۱]

خلاصهٔ ترجمه این سخن طولانی چنین است:

می‌پرسیم: آیا این توصیف قرآنی از زن توصیف حقیقی شخصیت اوست که زن را موجودی شمرده مستغرق در آرایش و تمایلات و دل‌بستگی‌ها به فراخی نعمت و آسایش زندگی مبتنی بر زیبایی‌های ظاهری دنیا و موجودی که بسیار ترسان و ناتوان است و چندان دچار ضعف که نمی‌تواند از خود دفاع کند؟ یا این که قرآن واقعیتی براساس محیط تربیتی بیان می‌کند یعنی زندگی‌ای که بر زن، عناصر ضعف و سستی را به جای توانایی مسلط کرده است؟

از تعبیر «ینشأ» پی می‌بریم که قرآن منطقهٔ تربیت را بیان می‌کند، یعنی آن که زن توان به‌دست گرفتن اسباب نیرومندی فکر و حرکت را داراست. همان‌طور که قرآن در نمونه‌هایی از زندگی اجتماعی، زن و مرد را برابر ذکر می‌کند... از همسر فرعون و مریم، دختر عمران، به عنوان مَثَل‌هایی برای مؤمنان اعم از زن و مرد یاد می‌کند. گذشته از آن در تاریخ و دنیای حاضر، زنان بسیاری را می‌بینیم که قدرت مناظره و دفاع از خود را دارند. دارای اراده‌های آهنین هستند. این‌ها نشان می‌دهد ضعف زنان لازمهٔ ذات آنان نیست، بلکه از شرایط تربیتی نشأت می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت آیه واقعیت محیط تربیتی زن را بیان می‌کند.

دو. روایات

احادیثی که در این زمینه مورد توجه قرار می‌گیرد عبارت‌اند از:

۱) روایات نقصان عقل

۲) روایات منع از مشورت با زنان

۳) احادیث دلالت کننده بر سفاهت

۱) روایات نقصان عقل ــ این احادیث در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت به صورت پراکنده نقل شده، که ابتدا به ذکر آنها پرداخته و سپس مورد نقد قرار می‌دهیم:

---

۱. من وحی *القرآن*، ج ۲۰، ص ۲۷۱ـ۲۷۳.

الف ـ منابع حدیثی شیعی

۱) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن ابی‌عبداللّه عن ابیه عن سلیمان بن جعفر الجعفری عمن ذکره عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: قال رسول‌اللّه(ص): «ما رأیت من ضعیفات الدین و ناقصات العقول اسلب لذی لب منکن.»[1]

در من لا یحضره *الفقیه* به صورت مرسل نقل شده است.

(رسول خدا فرمود: سست دین و کم‌خردی که عقل دزدتر از شما زنان باشد ندیده‌ام).

۲) محمد بن علی بن الحسین قال: «مر رسول‌اللّه(ص) علی نسوة فوقف علیهن ثم قال: یا معشر النساء ما رأیت نواقص عقول و دین اذهب بعقول ذی‌الالباب منکن، انی قد رأیت انکن اکثر اهل النار عذاباً، فتقربن الی‌اللّه ما استطعتن، فقالت امرأة منهن: یا رسول‌اللّه ما نقصان دیننا و عقولنا؟ فقال: اما نقصان دینکن فالحیض الذی یصیبکن فتمکث احداکن ماشاءالله لاتصلی ولاتصوم و اما نقصان عقولکن فشهادتکن، انما شهادة المرأة نصف شهادةالرجل».[2]

(رسول خدا بر گروهی از زنان می‌گذشت، پس ایستاد و فرمود: ای جماعت زنان، در میان کم‌خردان و اندک دینان اغواگرتر از شما برای اهل خرد ندیده‌ام. دیده‌ام که شما در آتش بیشترین عذاب را متحمل می‌شوید. بکوشید تا هر چه بیشتربه خدا نزدیک شوید. زنی از میان آنان گفت: ای پیامبر خدا! چرا عقل و دین ما اندک است؟ فرمود: نشانهٔ نقصان دینتان این است که حیض می‌بینید و روزگاری نماز نمی‌گذارید و روزه نمی‌دارید. و نشانهٔ کم‌خردی شما این است که شهادت زن برابر نیمی از شهادت مرد است).

۳) اتت امرأة الی النبی(ص) فقالت: «ما بال المرأتین برجل فی الشهادة والمیراث؟ فقال: لأنکن ناقصات الدین والعقل، قالت: یا رسول‌اللّهُ ما نقصان دیننا؟ قال: ان احداکن تقعد نصف دهرها لاتصلی وانکن تکثرن اللعن وتکفرن العشرة، تمکث احداکن عندالرجل عشر سنین فصاعداً یحسن الیها وینعم علیها اذا ضاقت یده یوماً او خاصمها قالت له: ما رأیت منک خیراً قط ومن لم تکن من النساء هذا خلقها فالذی یصیبها من هذا النقصان محنة علیها لتصبر فیعظم اللّه ثوابها فابشری. ثم قال رسول‌اللّه(ص): ما من رجل ردیء الا والمرأة الردیئة اردی منه ولا من امرأة صالحة الا والرجل افضل منها وما ساوی‌اللّه قط امرأة برجل الا ماکان من تسویة الله فاطمة بعلی والحاقها به وهی امرأة بافضل رجال العالمین».[3]

---

۱. حرعاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، ج ۱۴، ص ۱۱، ح ۱؛ *فروع الکافی*، ج ۲، ص ۲، *تهذیب الاحکام*، ج ۷، ص ۴۰۴، ح ۲۱؛ من لا یحضره *الفقیه*، ج ۳، ص ۳۹۰، ب ۳، ح ۴۳۷۱. ج ۵، ص ۳۲۲، ح ۱؛ *مکارم‌الاخلاق*، ۲۰۱.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۱؛ ح ۳؛ من لا یحضره *الفقیه*، ج ۳، ص ۳۹۱، ح ۴۳۷۵، ب ۲.

۳. *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۵۹، ح ۱۱؛ *از تفسیر امام عسکری(ع)*؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ب ۷۱، ص ۲۵۶، ح ۱۶۶۳۹.

(زنی نزد پیامبر(ص) آمد و گفت: چرا در شهادت و ارث دو زن برابر یک مرد شمرده شده‌اند؟ فرمود: زیرا شما نقصان دین و عقل دارید. گفت: نقصان دین ما چیست؟ فرمود: زن نیمی از روزگارش را نماز نمی‌گذارد. شما زنان بسیار نفرین کنید و خویشاوندی را سپاس ندارید. زنی سال‌ها با مردی زندگی کرده و شوهر پیوسته به او احسان روا داشته، اما روزی که تنگ‌دست شود یا با وی نزاعی کند، زن بدو گوید: از تو هیچ خیری ندیدم. اما زنی که این خصلت را ندارد نقصان برایش محنتی الهی است، تا اجر و مزدش بسیار گردد. آن‌گاه رسول خدا فرمود: از میان زن و مرد بد، زن بدتر است. و از میان زن و مرد صالح، مرد افضل است. خداوند هیچ زنی را با مرد برابر نکرد جز فاطمه و علی که آنان را برابر دانست. فاطمه زنی است که از همهٔ مردان عالم برتر است).

۴) قال‌النبی(ص): «ما رأیت ضعیفات الدین، ناقصات العقول اسلب لذی لب منکن».[۱]

(پیامبر (ص) فرمود: سست دین و کم‌خردی که عقل دزدتر از شما زنان باشد، ندیدم).

۵) الحسن بن علی العسکری(ع) فی تفسیره عن امیرالمؤمنین(ع) فی قوله تعالی «أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى» قال: «اذا ضلت احداهما عن الشهادة فنسیتها ذکرت احداهما الاخری بها فاستقاما فی اداء الشهادة عند اللّه شهادة امراتین بشهادة رجل لنقصان عقولهن ودینهن ثم قال: معاشر النساء: خلقتن ناقصات العقول فاحترزن من الغلط فی الشهادات فان اللّه یعظم ثواب المتحفظین والمتحفظات فی الشهادة ولقد سمعت رسول‌اللّه(ص) یقول: ما من امرأتین احترتا فی الشهادة فذکرت احداهما الاخری حتی تقیما الحق وینفیا الباطل الا واذا بعثهما اللّه یوم القیامة عظم ثوابهما ثم ذکر حدیثاً طویلاً یتضمن ثواباً جزیلاً».[۲]

امام عسکری(ع) از امیر مؤمنان در تفسیر آیهٔ «أَنْ تَضِلَّ إِحْدٰاهُمَا فَتُذَكِّرَ...» چنین نقل کرده است: «اگر یکی از زنان شهادت را از یاد ببرد دیگری او را یادآوری کند. پس، در پیشگاه خداوند، شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد شده است؛ چرا زنان نقصان عقل و دین دارند. سپس فرمود: ای زنان شما ناقص‌العقل آفریده شده‌اید. از خطای در شهادت پروا کنید. خداوند پاداش زنان و مردانی که در شهادت احتیاط می‌کنند بزرگ می‌دارد. از رسول خدا شنیدم که فرمود: هر دو زنی که در ادای شهادت احتیاط کنند تاحق بپا داشته شود و باطل از میان رود، هنگام قیامت خداوند اجر آنان را بزرگ خواهد داشت».

۶) الحسن بن العسکری(ع) فی تفسیره عن آبائه عن امیرالمؤمنین(ع) فی قوله تعالی «فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ» قال: «عدلت امرأتان فی الشهادة برجل واحد فاذا کان رجلان او رجل و امرأتان اقاموا الشهادة قضی بشهادتهم قال: وجائت امرأة الی رسول‌اللّه(ص) فقالت ما بال الامرأتین برجل فی الشهادة وفی المیراث؟ فقال رسول اللّه(ص): ان ذلک قضاء من ملک

---

۱. *مکارم الاخلاق*، ص ۲۰۱.

۲. *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۲۴۵، ب ۱۶، ح ۱، از *تفسیر امام عسکری(ع)*.

عدل حکیم لایجور ولایحیف ایّتها المرأة، لانکن ناقصات الدین والعقل، ان احداکن تقعد نصف دهرها لاتصلی بحیضة، وانکن تکثرن اللعن وتکفرن العشیر، تمکث احداکن عند الرجل عشر سنین فصاعداً یحسن الیها وینعم علیها فاذا ضاقت یده یوماً او ساعة خاصمته وقالت: ما رأیت منک خیراً قط».[1]

امام عسکری (ع) از امیر مؤمنان در تفسیر آیهٔ «فَإِنْ لَمْ یَکُونَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ» چنین نقل کرده است: «شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است، اگر دو مرد یا یک مرد و دو زن شهادت دهند، قضاوت صورت می‌پذیرد. زنی نزد رسول خدا آمد و پرسید: چرا زنان در شهادت و ارث از مردان کمترند؟ فرمود: ای زن، این قضای خدای حکیم عادل است. زیرا شما هم کم‌بهره‌اید از دین و هم کم‌خرد. شما نیمی از روزگارتان را به علت قاعدگی نماز نمی‌خوانید، بسیار نفرین می‌کنید و خویشاوندی را نادیده می‌انگارید؛ اگر ده سال یا بیشتر نزد مردی به سر ببرید که به شما نیکی و انعام کرده، روزی که تنگ دست شد یا بر شما خشم گرفت، می‌گویید: خیری از تو ندیدم».

۶) وقال(ع): بعد حرب الجمل فی ذم النساء: «معاشر الناس ان النساء نواقص الایمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول، فاما نقصان ایمانهن فقعودهن عن الصلاة والصیام فی ایام حیضهن واما نقصان عقولهن فشهادة امرأتین منهن کشهادة الرجل الواحد و اما نقصان حظوظهن فمواریثهن علی الانصاف من مواریث الرجال فاتقوا شرارالنساء وکونوا من خیارهن علی حذر ولاتطیعو هن فی‌المعروف حتی لایطمعن فی‌المنکر».[2]

مردم، ایمان زنان ناتمام است، بهرهٔ آنان ناتمام، خرد ایشان ناتمام. نشانهٔ ناتمامی ایمان، معذور بودنشان از نماز و روزه است، به هنگام عادتشان. و نشانهٔ نقصان بهرهٔ ایشان، نصف بودن سهم آنان از میراث است نسبت به سهم مردان. و نشانهٔ ناتمامی خرد آنان این که گواهی دو زن چون گواهی یک مرد به حساب آید. پس، از زنان بد بپرهیزید و خود را از نیکانشان واپایید، و در کار نیک از آنان اطاعت ننمایید. تا در کار زشت طمع نکنند».

۷) وقال(ع): «لاتهیجوا النساء باذی وان شتمن اعراضکم وسببن امراءکم فانهن ضعیفات القوی والانفس والعقول، إنّا کنا لنؤمر بالکف عنهن وانهن لمشرکات وان کان الرجل لیتناول المرأة فی الجاهلیة بالفهر او الهراوة فیعیر بها وعقبه من بعده».[3]

امیر مؤمنان فرمود: «زنان را با آزار به هیجان وامدارید، هرچند آبرویتان را بریزند و

---

۱. همان، ص ۱۹۸، ح ۵.

۲. شریف رضی، نهج *البلاغة*، خطبهٔ ۸۰، ص ۱۰۵؛ مجلسی، پیشین، ج ۱۰۰، ص ۲۲۸؛ و ج ۳۲، ص ۲۴۷، ب ۴، ح ۱۱۵؛ ج ۸۱، ص ۱۰۷، ح ۲۵؛ عاملی، پیشین، ج ۲، ص ۵۸۶، ح ۶.

۳. همان، نامهٔ ۱۴؛ ربیع *الابرار*، ج ۴ ص ۲۹۵.

فرمانروایان شما را دشنام دهند، زیرا آنان در توان و روان و خرد ضعیف‌اند، بدین جهت ما مأمور بودیم متعرض زنان مشرک نشویم. در جاهلیت اگر مردی با سنگ یا چوب‌دستی بر زنی حمله می‌برد، او و فرزندانی را که از پس او آیند بدین کار سرزنش می‌کردند».

۸) احمد بن محمد بن سعید عن جعفر بن عبدالله العلوی واحمد بن محمد الکوفی عن علی العباس عن اسماعیل بن اسحاق جمیعاً عن ابی‌روح فرج بن قرة عن مسعدة بن صدقة قال حدثنی ابن ابی لیلی عن ابی‌عبدالرحمن السلمی قال: قال امیرالمؤمنین(ع): «یا اشباه الرجال ولا رجال حلوم الاطفال وعقول ربات الحجال».[1]

(ای نامردان به صورت مرد که فکرتان مانند خواب کودکان (پریشان) و عقلتان همچون نوعروسان پرده‌نشین (ضعیف) است).

۹) حدثنا محمد بن عمر بن محمد بن سالم بن البراء الجعابی الحافظ البغدادی حدثنی احمد بن عبید الثقفی ابوالعباس قال حدثنا عیسی بن محمد الکاتب قال حدثنی المدائنی عن غیاث بن ابراهیم... عن الصادق(ع) عن آبائه (ع) قال: قال امیر المؤمنین(ع): «عقول النساء فی جمالهن وجمال الرجال فی عقولهم».[2]

(خرد زنان در زیبایی آنان است و زیبایی مردان در خرد آنهاست).

۱۰) المولی سعید المزیدی فی تحفة الاخوان عن ابی بصیر عن الصادق(ع) فی خبر طویل فی خلقة آدم وحواء ودخولهما الجنة وخروجهما منها ـ الی ان قال: «قال ابن عباس فنودیت یا حواء و من الذی صرف عنک الخیرات التی کنت فیها، والزینة التی کنت علیها؟ قالت حواء: الهی و سیدی ذلک خطیئتی وقد خدعنی ابلیس بغروره و اغوانی واقسم لی بحقک وعزتک انه لمن الناصحین لی، وما ظننت ان عبداً یحلف بک کاذباً قال: الان اخرجی ابداً فقد جعلتک ناقصة العقل والدین والمیراث والشهادة والذکر ومعوجة الخلقة شاخصة البصر وجعلتک اسیرة ایام حیاتک واحرمنک افضل الاشیاء الجمعة والجماعة والسلام والتحیة وقضیت علیک بالطمث وهو الدم وجهة الحبل والطلق والولادة فلا تلدین حتی تذوقین طعم الموت فانت اکثر حزناً واکسر قلباً ر اکثر دمعة وجعلتک دائمة الاحزان ولم اجعل منکن حاکماً ولا ابعث منکن نبیاً».[3]

ابوبصیر در حدیثی طولانی جریان آفرینش آدم و حوا و ورود و اخراجشان از بهشت را نقل کرده است... ـ ابن عباس گفت: «به حوا ندا شد چه کسی تو را از خیرات و زینت خارج ساخت؟ جواب داد: خدای من خطایم. شیطان مرا اغوا کرد و به من نیرنگ زد. او سوگند یاد کرد که خیرخواه است و گمان نمی‌بردم بنده‌ای به تو سوگند دروغ یاد کند. خداوند فرمود: اینک برای

---

۱. همان، خطبهٔ ۲۷؛ *الکافی*، ج ۵، ص ۶، ح ۶.
۲. *معانی الاخبار*، ص ۲۳۴؛ *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۲۴؛ و ج ۱، ص ۸۲، ح ۱، ب ۱.
۳. *مستدرک الوسائل*، ج ۱۴، ص ۲۸۵، ب ۹۵، ح ۲.

همیشه بیرون شو. تو را کم‌بهره در دین، خرد، ارث و یاد قرار دادم. بهرهٔ تو را آفرینش ناموزون ساختم. تو را خیره‌چشم و حیران قرار دادم. تو تمام دوران زندگی اسیر و برده خواهی بود. تو را از بهترین چیزها که نماز جمعه و جماعت و سلام و تحیت است، محروم ساختم. تو مبتلا به قاعدگی، نفاس، حاملگی زایمان خواهی بود. هر گاه زایمان کنی مزهٔ مرگ را خواهی چشید. تو از همه غمگین‌تر، شکسته‌دل‌تر، گریانتری. همیشه محزونی، از میان زنان فرمانروایی نصب نکردم و از آنان پیامبری برنگزیدم».

۱۲) و فی حدیث مالک بن اعین قال حرض امیر المؤمنین الناس بصفین فقال: ... «ولا تهیجوا امرأة باذی وان شتمن اعراضکم وسببن امراءکم وصلحاءکم فانهن ضعاف القوی والانفس والعقول وقد کنا نؤمر بالکف عنهن وهن مشرکات وان کان الرجل لیتناول المرأة فیعیر بها وعقبه من بعد».[۱]

امیر مؤمنان(ع) فرمود: «زنان را با آزار دادن به هیجان وامدارید. گرچه به شما و فرمانروایان و نیکان شما دشنام دهند. زیرا آنان از توان، روان و خردِ کم برخوردارند. بدین جهت ما مأمور بودیم متعرض زنان مشرک نشویم. و اگر مردی به زنی حمله می‌برد، او و نسل پس از او بدین کار سرزنش می‌شدند».

۱۳) حدثنا محمد بن رمح انبأنا اللیث بن سعد عن ابن الهاد عن عبدالله بن دینار عن عبدالله بن عمر عن رسول الله (ص) انه قال: «یا معشر النساء، تصدقن واکثرن من الاستغفار فانی رایتکن اکثر اهل النار فقالت امرأة منهن جَزْلَة وما لنا یا رسول‌الله (ص) اکثر اهل النار؟ قال تکثرن اللعن وتکفرن العشیر ما رأیت من ناقصات عقل ودین اغلب لذی لب منکن قالت یا رسول‌الله وما نقصان العقل والدین قال: اما نقصان العقل فشهادة امرأتین تعدل شهادة رجل فهذا من نقصان العقل وتمکث اللیالی ما تصلی وتفطر فی رمضان فهذا من نقصان الدین».[۲]

رسول خدا فرمود: «ای زنان صدقه دهید و بسیار استغفار کنید زیرا شما را بیشترین دوزخیان یافتم. زنی از میان پرسید: چرا؟ پیامبر(ص) فرمود: زیرا شما بسیار نفرین می‌کنید و خویشاوندان را ناسپاسی می‌کنید. کم‌خرد و اندک دینی ندیدم جز زنان که بر صاحبان خرد غالب باشد. همان زن سؤال کرد: چرا خرد و دین زنان ناقص است؟ فرمود: کم‌خردی آنان از این رو است که شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است و بهرهٔ کم از دین، بدان جهت است که زنان روزگاری را نماز نمی‌خوانند و روزه نمی‌دارند».

۱۴) اخبرنا ابوزید سعید بن الربیع ثنا شعبة عن الحکم قال سمعت ذرا عن وائل بن مهانة عن عبدالله عن النبی(ص) قال للنساء: «تصدقن فانکن اکثر اهل النار فقالت امرأة لیست من اشراف النساء: لم او بم او فبم؟ قال: انکن تکثرن اللعنة وتکفرن العشیر قال و قال عبدالله ما من ناقص

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار صعب، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۳۹، ح ۴؛ وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۹۵، ح ۳.

۲. سنن ابن ماجه، ج ۲، ۱۳۲۶، ح ۴۰۰۳.

الدین والعقل اغلب للرجال ذوی الامر علی امرهم من‌النساء فقال رجل لعبدالله ما نقصان دینها؟ قال: تمکث کذا وکذا من یوم ولیلة لا تصلی لله صلوة».[۱]

رسول خدا(ص) به زنان فرمود: «صدقه دهید زیرا شما بیشتراهل آتش هستید. زنـی کـه از بزرگان نبود پرسید: چرا؟ فرمود: چون بسیار نفرین می‌کنید و خویشاوندی و معاشرت را نادیده می‌انگارید. عبدالله ـ راوی حدیث ـ گفت: در میان کم‌بهرگان از دین و خرد، چیره‌تر از زن بر مردِ فرمان‌روا نیست. مردی پرسید: چرا؟ عبدالله جواب داد: کم‌بهره از دین به جهت آن است که زنان مدتی نماز نمی‌گذارند».

۱۵) حدثنا ابواحمد بکر بن محمد الصیرفی بمرو من اصل کتابه ثنا عبدالصمد بن الفضل ثنا قبیصة بن عقبة ثنا سفیان عن منصور ناذرعن وائل بن مهانة التیمی عن عبدالله بن مسعود قال: قال رسول‌الله: «تصدقن یا معشر النساء ولو من حلیکن فانکن اکثر اهل النار فقامت امرأة ـ لیست من علیة النساء ـ فقالت لم یا رسول‌الله؟ قال لأنکن تکثرن اللعن وتکفرن العشیر ثم قال عبدالله: ما من ناقص العقل والدین اغلب للرجال ذوی‌الرأی عـلی امـورهم مـن النسـاء قـال: فـقیل یـا اباعبدالرحمن وما نقصان عقلها ودینها؟ قال: اما نقصان عقلها فجعل الله شهادة امرأتین بشهادة رجل و اما نقصان دینها فانها تمکث یوماً لاتصلی لله سجدة».[۲]

(رسول خدا(ص) فرمود: ای زنان صدقه دهید گرچه از زیورتان باشد، زیرا شما بیشترین اهل آتش هستید. زنی که از طبقات برتر نبود پرسید چرا؟ فرمود: زیرا زنـان بسـیار نـفرین کـنند و خویشاوندی را نادیده گیرند سپس عبدالله ـ راوی حدیث ـ گفت: کم‌بهره از عقل و دین که بر مردان صاحب رأی، غالب شود جز زنان نیست. سؤال شد: چرا؟ گفت: نشانهٔ کم خردی آن است که شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است و نشانهٔ کم بهره بودن از دین، آن است که زنان مدتی نماز نمی‌گذارند).

۱۶) حدثنا محمد بن رمح بن المهاجر المصری اخبرنا اللیث عن ابن الهاد عن عبدالله بن دینار عن ابن عبدالله بن عمر عن النبی(ص): «زیا معشر النساء تصدقن فانی اریتکن اکثر اهل النار انکن تکثرن اللعن وتکفرن العشیر ما رأیت من ناقصات عقل ودین اذهب للب الرجل الحازم من احداکن قلن: وما نقصان عقلنا ودیننا قال الیس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل فذلک من نقصان عقلها الیس اذا حاضت لم تصل ولم تصم فذلک من نقصان دینها».[۳]

(ای گروه زنان، صدقه دهید زیرا شما را بیشترین اهل آتش یافتم. شما بسیار نفرین می‌کنید و

---

۱. سمرقندی دارمی، عبداله، سنن دارمی، ج ۱، ص ۲۳۷.

۲. حمیدی، عبدالله بن زبیر، مسند حمیدی، ج ۱، ص ۵۲، سنن الترمذی، ج ۲، ص ۱۰؛ *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۳۹۵، ح ۴۵۰۸۰؛ *المستدرک*، ج ۴، ص ۶۰۲.

۳. *کنزالعمال*، ج ۱۶، ص ۳۹۴، ح ۴۵۰۷۵؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۵.

خویشی را نادیده می‌گیرد. در میان کم‌بهرگان از عقل و دین ندیدم چون شما زنان که عقل مرد دوراندیش را بدزدد. زنان گفتند: چرا عقل و دین ما کم است؟ فرمود: مگر نه این است که شهادت زنان نیمی از شهادت یک مرد است، این نشانهٔ کم‌خردی است. و مگر نه این است که زنان در ایام قاعدگی نماز نمی‌خوانند، این نشانه کم‌بهره بودن از دین است).

۱۷) حدثنا احمد بن عمرو بن السرح ثنا ابن وهب عن بکر بن مضر عن ابن الهاد عن عبداللّه بن دینار عن ابن عمر عن النبی(ص): «وما رأیت من ناقصات عقل ولا دین اغلب لذی لب منکن اما نقصان العقل فشهادة امرأتین شهادة رجل واما نقصان الدین فان احداکن تفطر رمضان وتقیم ایاماً لاتصلی».[۱]

(رسول خدا فرمود: کم بهره از خرد و دین که بر صاحبان خرد غالب باشد، جز زنان ندیدم. نشانهٔ کم‌خردی آن است که شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است. و بهرهٔ کم، از دین از این‌رو است که زنان روزگاری را بدون نماز و روزه سپری می‌کنند).

۱۸) حدثنا محمد بن احمد، ثنا محمد بن اسلم، ثنا عبداللّه بن موسی، ثنا موسی بن‌عبیدة عن عبداللّه بن دینار عن ابن عمر قال: قال رسول اللّه(ص): «ما رأیت ناقصات عقل ودین اغلب لذوی الالباب منکن».[۲]

(فرزند عمر گوید: رسول خدا فرمود: کم بهره از خرد و دین که بر صاحبان خرد غالب باشد بالاتر از زنان نیافتم).

۱۹) حدثنا سعید بن ابی مریم قال: اخبرنا محمد بن جعفر قال: اخبرنی زید هو ابن اسلم عن عیاض بن عبداللّه عن ابی سعید الخدری قال: خرج رسول‌اللّه(ص) فی اضحی او فطر الی المصلی، فمر علی النساء فقال: «یا معشر النساء تصدقن فانی اریتکن فقلن: وبم یا رسول‌اللّه؟ قال: تکثرن اللعن وتکفرن العشیر ما رأیت من ناقصات عقل ودین اذهب للب الرجل الحازم من احداکن. قلن: وما نقصان دیننا وعقلنا یا رسول اللّه(ص)؟ قال: الیس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلی، قال: فذلک من نقصان عقلها. الیس اذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلی، قال فذلک من نقصان دینها».[۳]

(ابوسعید گوید: رسول خدا در عید قربان یا فطر به سمت مصلی می‌رفت. بر زنان گذر کرد. آن گاه فرمود:ای زنان، صدقه دهید زیرا شما را بیشترین اهل آتش یافتم. گفتند: چرا رسول خدا؟ فرمود: زیرا شما بسیار نفرین می‌کنید و خویشی را نادیده می‌انگارید. کم‌بهره از خرد و دین که

۱. *کنزالعمال*، ج ۱۶، ص ۳۸۶، ش ۴۵۰۲۸؛ سنن ابی‌داود، ج ۴، ص ۲۱۹، ح ۴۶۷۹.
۲. حلیة *الاولیاء*، ج ۹، ص ۱۳۸.
۳. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۸۳ و ج ۲، ص ۶۱۷ (قصهٔ زینب، همسر عبداللّه بن مسعود، در جلد دوم در تتمهٔ حدیث آمده است).

عقل مرد دوراندیش را برباید بالاتر از شما زنان ندیدم. گفتند: چرا زنان نقصان عقل و دین دارند؟ فرمود: مگر شهادت زن نیمی از شهادت مرد نیست؟ گفتند: آری. فرمود: این نشانهٔ کم‌خردی است. مگر نه این است که زن در ایام قاعدگی نماز نمی‌خواند و روزه نمی‌دارد؟ گفتند: آری. فرمود: این نشانهٔ کم‌بهره بودن از دین است).

۲۰) حدثنا عبداللّه، حدثنا ابی، حدثنا سلیمان، انبأنا اسماعیل، اخبرنی عمرو. یعنی ابن‌عمر- عن سعید المقیری عن ابی‌هریرة «ان النبی(ص) انصرف من الصبح یوماً فاتی النساء فی المسجد فوقف علیهن، فقال: یا معشر النساء ما رأیت من نواقص عقول ودین اذهب لقلوب ذوی الالباب منکن فانی قد رایتکن اکثر اهل النار یوم القیامة فتقربن الی اللّه ما استطعن. وکان فی النساء امرأة عبداللّه بن مسعود فاتت الی عبداللّه بن مسعود فاخبرته بما سمعت من رسول اللّه(ص) واخذت حلیاً لها، فقال ابن مسعود: فاین تذهبین بهذا الحلی؟ فقالت: اتقرب به الی اللّه عزوجل ورسوله لعل‌اللّه لایجعلنی من اهل النار، فقال: ویلک هلمی فتصدقی به علیّ وعلی ولدی فانا له موضع، فقالت: لا واللّه حتی اذهب به الی النبی(ص)، فذهبت تستاذن علی النبی(ص) فقالوا للنبی(ص): هذا زینب تستأذن یا رسول‌اللّه؟ فقال: ای الزنایب هی؟ فقالوا: امرأة عبداللّه بن مسعود، قال: ائذنوا لها فدخلت علی النبی(ص) فقالت یا رسول‌اللّه انّی سمعت منک مقالة فرجعت الی ابن مسعود فحدثته واخذت حلیاً اتقرب به الی اللّه والیک رجاء ان لایجعلنی اللّه من اهل النار فقال لی ابن مسعود: تصدقی به علیّ وعلی ولدی فانا له موضع، فقلت: حتی استاذن النبی(ص) فقال النبی (ص): تصدقی به علیه وعلی بنیه فانهم له موضع ثم قالت: یا رسول اللّه ارأیت ما سمعت منک حین وقفت علینا ما رأیت نواقص عقول قط ولادین اذهب بقلوب ذوی الالباب منکن قالت یا رسول اللّه فما نقصان دیننا وعقولنا؟ فقال: اما ما ذکرت من نقصان دینکن فالحیضة التی تصیبکن تمکث احداکن ما شاءاللّه ان تمکث لاتصلی ولاتصوم فذلک من نقصان دینکن واما ما ذکرت من نقصان عقولکن فشهادتکن انّما شهادة المرأة نصف شهادة».[1]

ابوهریره گوید: پیامبر روزی پس از نماز صبح به سوی زنان آمد و فرمود: «ای زنان، کم‌خرد و کم‌دینی که بتواند چون شما عقل خردمندان را برباید ندیدم. شما بیشترین اهل آتش هستید در قیامت. پس، به خدا نزدیک شوید هر چه بتوانید. همسر عبداللّه بن مسعود در میان زنان بود. نزد شوهر آمد و گفتهٔ پیامبر را برایش نقل کرد. آن گاه زیورهای خود را برداشت. عبداللّه گفت: این ها را کجا می‌بری؟ گفت: می‌خواهم به وسیله آنها به خدا و رسول نزدیک شوم. شاید خداوند مرا اهل آتش قرار ندهد. عبداللّه گفت: وای بر تو، آنها را به من و فرزندانم صدقه ده که سزاوار آنیم گفت: نه، باید نزد پیامبر ببرم. چون اجازه خواست با پیامبر ملاقات کند و گفته شد که زینب

---

۱. شیبانی، احمد بن حنبل، مسند احمد، ج ۲، ص ۳۷۳ـ۳۷۴.

اجازهٔ ملاقات می‌خواهد. فرمود: کدام زینب؟ گفتند: همسر عبداللّه بن مسعود. فرمود: به وی اجازه دهید. نزد پیامبر آمد و گفت: ای رسول خدا، سخن شما را شنیدم خواستم زیورم را صدقه دهم تا از آتش برهم، اما همسرم گفته به من و فرزندانم صدقه ده که سزاوار آنیم. حال چه کنم؟ فرمود: زیورت را صرف آنان کن.

سپس زینب گفت: ای رسول خدا، شما فرمودید زنان کم‌عقل و کم‌بهره از دین‌اند سبب آن چیست؟ فرمود: نشانهٔ نقص دین آن است که شما زنان در ایام قاعدگی نماز نمی‌خوانید و روزه نمی‌دارید. و نشانهٔ کم‌خردی آن است که شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است».

۲۱) عن وهب بن منبه قال: «عاقب اللّه المرأة بعشر خصال، شدة النفاس، وبالحیض وبالنجاسة فی بطنها وفرجها وجعل میراث امرأتین میراث رجل واحد وشهادة امرأتین کشهادة رجل وجعلها ناقصة العقل والدین لاتصلی ایام حیضها ولایسلم علی النساء ولیس علیهن جمعة ولا جماعة ولایکون منهن نبی ولاتسافر الا بولیَ».[۱]

وهب گوید: «خداوند زنان را به ده خصلت عقاب کرده است. نفاس، قاعدگی، نجاست بطن و فرج. میراث دو زن را برابر میراث یک مرد قرار داد و نیز شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است. زنان را ناقص از جهت خرد و دین قرار داد. در ایام قاعدگی نماز نمی‌خوانند. بر آنان سلام داده نمی‌شود. بر آنها نماز جمعه و جماعت نیست. از میان آنان پیامبری برانگیخته نشد. و بدونِ وَلی مسافرت نمی‌کنند».

۲۲) عن ابن عمر عن النبی(ص): «ما رأیت من ناقصات عقل ودین اسبی للب ذوی‌الالباب منکن».[۲]

فرزند عمر از پیامبر نقل کرده است که: «کم‌خردان و کم‌بهرگان از دین که عقل صاحبان خرد را بدزدند بالاتر از شما زنان ندیدم».

۲۳) احمد بن جعفر القطیعی ثنا عبداللّه بن احمد بن حنبل حدثنی ابی ثنا عبدالرزاق انبأ سفیان عن منصور والاعمش عن ذر واخبرنا عبداللّه بن محمد بن موسی العدل واللفظ له ثنا محمد بن ایوب انبا یحیی بنَ المغیرة السعدی ثنا جریر عن منصور عن ذر عن وائل بن مهانة السعدی عن عبداللّه بن مسعود عنه قال: قال رسول‌اللّه(ص): «یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن فانکن اکثر اهل جهنم فقالت امرأة لیس من علّیة النساء: بم یا رسول‌اللّه نحن اکثر اهل جهنم؟ قال: انکن تکثرن اللعن وتکفرن العشیر وما وجد من ناقص الدین والرأی اغلب للرجال ذوی‌الامر علی امورهم من النساء قالوا و ما نقص دینهن ورأیهن قال: اما نقص رأیهن فجعلت شهادة امرأتین بشهادة رجل واما نقص دینهن فان احداهن تقعد ما شاء اللّه من یوم ولیلة لاتسجد للّه سجدة».

هذا حدیث صحیح‌الاسناد ولم یخرجاه.[۳]

---

۱. ابن‌قتیبه، *عیون الاخبار*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م، ج ۴، ص ۱۱۰.
۲. *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۲۸۷، ح ۴۴۵۰۹.
۳. حاکم نیشابوری، *المستدرک*، دار المعرفة، بیروت، ج ۳، ص ۱۹۰.

رسول خدا فرمود: «ای زنان صدقه دهید گرچه از زیورتان باشد، زیرا شما بیش‌ترین دوزخیان هستید. زنی گمنام پرسید: چرا ای رسول خدا؟ فرمود: زیرا شما بسیار نفرین می‌کنید و خویشی را نادیده می‌گیرید. کم‌خرد و کم‌بهره از دین، که بر مردان صاحب رأی غالب شود، جز زنان نیست. پرسیدند: چرا زنان نقصان عقل و دین دارند؟ فرمود: نشانهٔ نقصان عقل و رأی آن است که شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است و نشانهٔ کم‌بهرگی از دین این است که مدتی بر زن می‌گذرد که به درگاه الهی سجده نمی‌کند ـ نماز نمی‌خواند».

در کتاب موسوعة *اطراف الحدیث النبوی* جملات دیگری با همین محتوا از کتاب‌های غیر معروف حدیثی اهل سنت نقل شده که بدان اشاره می‌کنیم:

«ما رأیت من ناقصات عقل ودین اغلب لالباب ذوی‌الرأی منکن».

(کم‌خردان و اندک دینانی ندیدم که بر صاحبان رأی و اندیشه غالب‌تر از شما زنان باشند).

«ما رأیت من ناقصات عقل ودین اغلب لذوی الالباب منکن».

(کم‌خردان و اندک دینانی ندیدم که بر صاحبان خرد پیروزتر از شما زنان باشند).

«ما رأیت من ناقصات عقل ودین اغلب بلب الرجال».

(کم‌خردان و اندک دینانی ندیدم غالب‌تر از زنان بر خرد مردان).

«ما رأیت من ناقصات عقل ودین اغلب لذی لب منکن».

(کم‌خردان و اندک دینانی که چیره‌تر از شما زنان بر خرد صاحبان عقل باشند ندیدم).

«ما رأیت من ناقصات عقول و دین اسبی للب».

(همچون زن کم‌خرد واندک دین که رباینده‌ٔ خرد باشد نیست).

«ما رأیت من نواقص عقول قط ودین اسبی».[1]

(در میان آدمیان کم‌خرد و اندک دین فریباتر از زن نیست).

برای بررسی و ارزیابی این احادیث، لازم است به سند و دلالت این‌ها به طور جداگانه پرداخته شود:

سند

روایاتی که از کتب حدیثی شیعه نقل شد دوازده عدد بود. حدیث نهم و دهم بر نقصان عقل زنان با صراحت دلالت ندارد و جداگانه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

سه حدیث از نه حدیث باقیمانده از تفسیر امام عسکری(ع) نقل شد که این کتاب نزد عالمان اصول و فقه ارزش و اعتباری ندارد، زیرا انتساب کتاب مُحرَز نگشته است.[2]

۱. موسوعة *اطراف الحدیث النبوی*، ج ۹، ص ۱۳۸.

۲. معجم *رجال الحدیث*، ج ۱۲، ص ۱۴۷ و ج ۱۷، ص ۱۵۷.

یک حدیث در کتاب مستدرک *الوسائل* از *تحفة الاخوان* به صورت مرسل نقل شد که هم کتاب مرجع ناشناخته است و هم کتاب مستدرک *الوسائل* چندان ارزش و اعتباری ندارد.[۱] صرف نظر از این که سند مرسل است.

دو حدیث از *نهج‌البلاغه* نقل شد، که آنها نیز سند متصلی ندارند و برخی که منابع روایات نهج‌البلاغه را معرفی کرده‌اند در این زمینه منبع قابل استنادی ارائه نکرده‌اند.

مثلاً در پایان کتابِ *المعجم المفهرس لالفاظ نهج‌البلاغه* و کتاب *مصادر نهج‌البلاغه واسانیدها* منابعی که برای حدیث هفتم یعنی خطبهٔ هشتاد *نهج‌البلاغه* ذکر شده چنین است:[۲]

۱ـ *تذکرة الخواص*. سبط ابن جوزی.

۲ـ قوت القلوب ج ۱، ص ۲۸۲، ابوطالب مکی (م ۳۸۲ه).

۳ـ *فروع الکافی*، ج ۵، کلینی.

در *کافی* این حدیث نبود با این که از کامپیوتر کمک گرفته شد. و آن دو کتاب دیگر چه اندازه می‌تواند یک مطلب مستند تحقیقی را اثبات نماید؟ واللّٰه اعلم! به علاوه که در آنها نیز به نحو مرسل نقل شده است.[۳]

برای حدیث هشتم، یعنی نامه ۱۴ *نهج‌البلاغه* در همان کتاب[۴]، این منابع معرفی شده:

۱ـ *تاریخ*، ج ۶، ۳۲۲۲۵ از طبری، ۲ـ کتاب *صفین*، ص ۲۰۳، از نصر بن مزاحم. ۳ـ *فروع الکافی*، ج ۵، ص ۳۸ از کلینی. ۴ـ *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۷۳۱، نوشته مسعودی. ۵ـ *الفتوح*، ج ۳، ص ۴۴، نوشته اعثم الکوفی.

در *فروع کافی* این نامه تا «ولاتجهزوا علی جریح ولا تکشفوا عورة ولاتمثلوا بقتیل» نقل شده و قسمت پایانی مورد بحث را ندارد و جالب توجه این که همان قسمت را نیز کلینی به صورت مرسل از عبدالرحمن بن جندب نقل کرده است.

البته قسمت پایانی نامهٔ ۱۴ در حدیثی دیگر در *کافی* در ضمن خطبه‌ای مفصل نقل شده که آن را نیز کلینی به صورت مرسل نقل کرده است.

در *تاریخ طبری* نیز این جمله با تفاوت‌هایی از عبدالرحمن بن جندب نقل شده و ذیل نامهٔ ۱۴ در آن نیست. پایان نقل طبری این جملات است: «ولاتهیجوا امرأة باذی وان شتمن اعراضکم وسببن امراءکم و صلحاءکم فانهن ضعاف القوی والانفس».[۵]

---

۱. امام خمینی، *انوار الهدایة*، ج ۱، ص ۲۴۴ـ۲۴۵.

۲. دشتی، محمد ـ محمدی، کاظم، *المعجم المفهرس لالفاظ نهج‌البلاغه*، مؤسسة النشر الاسلامی، قم ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۸۳؛ *مصادر نهج‌البلاغه واسانیدها*، ج ۲، ص ۸۶ و ج ۱، ص ۳۹۱.

۳. همان، ص ۱۳۹۴.

۴. بغداد، یوسف بن فرغلی بن عبدالله؛ *تذکرة الخواص*، مطبعة الحیدریه، نجف ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م، ص ۷۹.

۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، (حوادث سال ۳۷) دار الکتب المعلمة ج ۳، ص ۸۲.

در مروج *الذهب* خطبه‌ای از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده که با بعضی از جملات این نامه یکی است و آن جمله‌ها عبارت‌اند از: «...فلاتجهزوا علی جریح ولا تقتلوا اسیراً ولا تتبعوا مولیاً ولا تطلبوا مدبراً ولا تکشفوا عورة ولاتمثلوا بقتیل ولا تهتکوا ستراً...».

در نتیجه جمله‌ای در باب نقصان عقل زنان در این نقل وجود ندارد.[۱]

درکتاب *وقعة صفین* این خطبه از عمر بن سعد، از مردی از عبداللّه بن جندب از پدرش نقل شده[۲] که در آن نیز ارسال وجود دارد.

حدیث دوم را شیخ صدوق، بدون ارائه سند، به پیامبر(ص) نسبت داده است. حدیث چهارم، بدون ارائه سند، در *مکارم الاخلاق* نقل شده است و حدیث دوازدهم نیز در *کافی* بدون ارائهٔ سند از مالک بن اعین نقل شده است.

تنها حدیثی که سندی نسبتاً متصل دارد، حدیث اول است که در آن ارسال وجود دارد؛ البته همین حدیث را شیخ صدوق بدون سند نقل کرده است.

خلاصهٔ این ده حدیث از نظر قواعد ارزیابی اسناد حدیث و رجال قابل پذیرش نیستند.

و اما دو روایتی که دلالت صریح ندارند و ممکن است در باب نقصان عقل از مدلول التزامی آنها استفاده شود، یکی حدیث غیاث بن ابراهیم است. یعنی حدیث دهم از عیسی بن محمد کاتب، یکی از راویان آن، که در علم رجال شناخته شده نیست و ظاهراً همین یک روایت را نقل کرده است.[۳] و دیگری حدیث ابوعبدالرحمن است که ابی روح، فرج بن قرة تنها همین روایت را در کتب حدیثی شیعه دارد. لذا در برخی کتب رجال نام او ذکر نشده[۴]، و در برخی دیگر اسم او آمده اما توثیق نشده است.[۵] ابوعبدالرحمن سلمی نیز همین وضعیت را دارد.[۶] ابن ابی‌لیلی قاضی معروف بنی‌امیه و بنی‌عباس نیز توثیق نشده، بلکه برخی او را تضعیف کرده‌اند و متهم شده که احادیث را خوب حفظ نمی‌کرد و لذا احمد بن حنبل حدیث او را ترک کرد.[۷] مسعدة بن صدقة نیز موثق نیست.[۸]

با این وضعیت آیا می‌توان ادعای تواتر کرد؟ و آیا می‌توان به پیامبر(ص) و امامان(ع) نسبت داد که آنان زن را ناقص‌العقل می‌دانستند.

---

۱. مسعودی، علی بن حسین، مروج *الذهب*، ج ۲، ص ۳۶۲.
۲. نصر بن مزاحم، *پیکار صفین*، ترجمهٔ پرویز اتابکی، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۰ش، ص ۲۷۸.
۳. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۳، ص ۲۰۵ـ۲۰۶؛ *جامع الرواة*، ج ۱، ص ۶۵۴؛ ـ*مجمع الرجال*، ج ۴، ص ۳۰۶.
۴. *معجم الرجال الحدیث*، ج ۵، ص ۱۴، *جامع الرواة*، ج ۲، ص ۲.
۵. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۳، ص ۲۵۵.
۶. همان، ج ۲۱، ص ۲۱۳ و ج ۱۱، ص ۱۵۵.
۷. همان، ج ۱۶، ص ۲۱۵ـ۲۱۸؛ کتاب المجروحین، ج ۲، ص ۲۴۳ـ۲۴۴.
۸. همان، ج ۱۸، ص ۱۴۵؛ *مجمع الرجال*، ج ۶، ص ۸۷.

نسبت به ارزیابی احادیث اهل سنت، از موشکافی‌هایی که در روایات شیعی داشتیم صرف‌نظر می‌کنیم زیرا با مبانی رجالی آنان برخی از این احادیث، صحیح و معتبر تلقی می‌شود.

تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که به حدس قوی، این روایات یک واقعه را گزارش می‌دهد، که عبداللّه بن عمر و عبداللّه بن مسعود و ابوسعید خدری و ابوهریره آن را شنیده و نقل کرده‌اند.

شاهد آن است که از این روایات برمی‌آید عده‌ای از زنان حضور داشته و این سخن را از پیامبر(ص) شنیده‌اند. و زنی از میان آنان به اعتراض و سؤال برخاسته و پیامبر(ص) هم پاسخ گفته‌اند.

با این وصف، بعید است که این حادثه منتشر نشده باشد و پیامبر(ص) آن‌را در جمع دیگری از زنان ایراد کنند و زنی به اعتراض برخیزد.

خلاصه، در بررسی اسناد این احادیث، از طریق شیعه به سند متصل و معتبری دست نیافتیم و از کنکاش در سند نقل‌های اهل سنت صرف‌نظر کردیم و بدین مطلب اکتفا شد که به حدس قوی نقل‌های اهل سنت از یک جریان خبر می‌دهد. البته بعضی از نقل‌های شیعی نیز ناظر به همین جریان است.

یک نتیجه می‌توان گرفت که ادعای تواتر در این‌ها بسیار بی‌وجه است، زیرا برای تحقق تواتر فقط کثرت عددی ملحوظ نیست، بلکه شرایط دیگری نیز لازم است که در این روایت‌ها حاصل نیست.

دلالت

در این قسمت به صورت عام بحث را دنبال می‌کنیم و تفکیکی بین نقل‌های شیعی و اهل سنت قائل نمی‌شویم. آنچه به عنوان موارد مبهم یا تضعیف کننده در دلالت این نقل‌ها وجود دارد، بدین شرح است:

۱) در حدیث ۲،۷،۱۳،۱۵،۱۶،۱۷،۱۹ و ۲۰، علت نقصان عقل زنان نقصان شهادت و گواهی آنان ذکر شده. در حدیث ۳،۵ و ۶ سبب نقص شهادت نقص عقل معرفی شده است. چنین مطلبی به حسب ظاهر قابل پذیرش نیست و نوعی «دور» را با خود همراه دارد.

البته می‌توان گفت گروه اول، که سبب نقصان عقل را نقص در شهادت دانسته، در حقیقت اماره و نشانه‌ای از نقصان عقل را معرفی می‌کند. در این صورت هر دو گروه یک مفهوم را ادا می‌کنند.

۲) خواه نقصان عقل را سبب نقص شهادت تلقی کنیم یا این که نقص در شهادت را امارهٔ نقص عقل بدانیم، در هر صورت این روایات اشاره به آیهٔ ۲۸۲ از سورهٔ بقره دارد.

«فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى».

و قبلاً گفته شد که غالب مفسران، ضلال را نسیان معنا کرده‌اند و نمی‌توان از آیه، کمبود عقل

نظری یا عملی یا هوش سیاسی و اجتماعی زن را استنتاج کرد.

مضافاً، وجهی که برخی مفسران در توجیه نسیان زنان ذکر کرده‌اند، امری دایمی نیست، زیرا گفته‌اند به جهت اشتغال زن به امور منزل و عدم خبرویّت وی در امور اجتماعی و معاملات، ممکن است حادثه را از یاد ببرد. بر این پایه در این دوران که نیمی از زنان با امور اجتماعی سروکار پیدا کرده‌اند و بی‌اطلاع در آن امور نیستند، آیا باز هم فراموشی غالب است؟

نیز مواردی در فقه وجود دارد که شهادت زن، تنها پذیرفته است و این نشانگر آن است که نسیان و ضلالت امر ذاتی زنان نیست، بلکه امری عرضی و قابل ارتفاع است.

نتیجه آن که اگر روایات را پذیرفتیم بیشتراز نقصی که در این آیه ذکر شد نمی‌توان به زنان نسبت داد که داستان مفصل این آیه قبلاً گذشت.

۳) در حدیث ۳ و ۶ نقصان عقل به خلق و خوی زشت زنان تعلیل شده است. اگر این خلق و خوی زشت نشانهٔ نقص عقل یا سبب آن باشد، انصاف آن است که این خصلت، زنانه نیست و به آنها اختصاص ندارد. مردان نیز به همان نسبت چنین هستند. اگر زنی تمام وظایف عرفی زندگی را انجام دهد و روزی کوتاهی کند، چند درصد مردان زبان به اعتراض نمی‌گشایند و زن را نالایق و... نمی‌پندارند.

به عبارت دیگر، این نشان و امارت امری تجربی و قابل دریافت در زندگی اجتماعی زنان و مردان است، و چنین نیست که این حالت غالب بر زنان باشد.

۴) در برخی از این روایات مطالبی نقل شده که قابل فهم نیست و در برخی گویا خدای متعال از سر عداوت و دشمنی با زنان برخورد کرده است.

در حدیث سوم چنین آمده بود که خدای متعال به جهت خوی زشت زنان آنان را ناقص‌العقل و الدین قرار داده و اگر زنی چنین خصلت ناپسندی نداشت آنچه بر اثر این نقصان به او می‌رسد بلا و محنتی است که ثواب او را نزد خداوند زیاد می‌کند.

زبان حدیث آن است که نقصانِ عقلْ امر ذاتی است و با هویّت و سرشت زنان عجین شده؛ آن هم به جهت رفتار زشتی که بعضی از زنان دارند.

در این صورت، این سؤال خود می‌نماید که چرا قصاص قبل از جنایت؟ چرا قبل از آن که زن به دنیا وارد شود و در صحنهٔ کار و عمل قرار گیرد او را مکافات کنند؟ و چرا به سبب جرم گروهی همه را جریمه کنند؟

از طرفی با این کلیّت وجود زنان برجسته، مانند مریم(س)، آسیه، خدیجه، حضرت فاطمه(س)، حضرت زینب(س)، نرجس و... چگونه قابل توجیه است. اگر نقصان عقل در سرشت زنان جای گرفته چگونه استثناء برمی‌دارد. مگر ظهور لفظی است که برخی از حکم خارج شوند به سبب جمع عرفی یا ظهور اقوی!

و نیز حدیث یازدهم، که از کتاب مستدرک *الوسائل* نقل شد، علت نقصان عقل زن و تمام بدبختی‌های معنوی و زندگی او را فریب خوردن از شیطان دانسته و بر اثر یک گناه (نعوذ باللّه) خدای عادل زن را به روزگار سیاه کشانده، عقل او را کم کرده، در تمام دوران زندگی اسیر روزگارش ساخته، راه‌های رشد و تکامل معنوی را به رویش بسته، دل شکسته و گریان و غمین و اندوهگین و نالانش ساخته است.

عجبا! مگر این لغزش از آدم و حوا صادر نشد؟ چرا مردان آقا و سربلند شوند؟ و زنان چنین؟ مگر قرآن عصیان را به آدم نسبت نداده و مگر ازلال شیطان را برای هر دو ذکر نکرده؟ پس چرا تنها حوا!

یک محقق منصف احساس می‌کند مردان تمامی کینه‌ها و عداوت‌های خود را نسبت به زنان در قالب یک امر مقدس ریخته و به نام حدیث و روایت به فرهنگ جامعه اسلامی تزریق کرده‌اند.

رأی ما

این احادیث از نظر سند به‌گونه‌ای نیستند که بتوان با آن یک حکم تعبدی را اثبات کرد. زیرا در میان آنها حدیث صحیح و معتبر وجود نداشت، تا چه رسد که بتوان با آن یک امر تکوینی و خارجی را شناخت. و نیز به‌گونه‌ای نیستند که به عنوان خبر متواتر تلقی شوند، زیرا حدیث بدون سند هزار عدد آن مشکلی را حل نمی‌کند، چگونه ۱۲ عدد یا قدری بیشتر می‌تواند تواترساز باشد.

از جهت دلالت نیز، به جهت مشکلات درونی که به آنها اشاره شد، نمی‌تواند مطلب روشن و صریحی را به دست دهد. تنها مطلبی که قابل تبیین است، این که این‌گونه احادیث، واقعیت‌های موجود در آن زمان‌ها را نسبت به زن توصیف می‌کند؛ و آن این است که بر اثر فرهنگ نامناسب زمینه‌های رشد فکری و عقلانی زنان فراهم نگشت بلکه در برابر آن مانع نیز ایجاد شد.

با آن وضع فرهنگی حاکم، که اسلام هم موفق نشد تمام آن را بشکند و از بین ببرد، زنان از بسیاری از کمالات محروم شدند. اما اگر زمینهٔ مناسب فراهم آید، محیط‌های تربیتی خوب، مانند خانهٔ علی(ع) و فاطمه(س) وجود داشته باشد، زینب، ام‌کلثوم، فاطمه (بنت‌الحسین)، سکینه ــ که در وصف او از پدرش چنین نقل شده: «ان سکینة مستغرقة فی اللّه» (سکینه غرق در بندگی و توجه به خدا است) ــ [1] و... فراوان خواهند بود.

همان‌طور که در دوره‌های قبل و بعد نیز چنین بوده است، دختران شعیب، هاجر، مریم،

---

۱. عبدالرزاق المقرم، *مقتل الحسین*، مکتبة داوری، قم، ص ۳۹۷.

دختران علامه مجلسی، دختران ملاصدرا و هزاران زن فاضل و برجستهٔ دیگر، هر کدام در بُعدی به رشد و کمال رسیدند. به عبارت دیگر این روایات بر فرض صدور و صحت اشاره به عقل اکتسابی و تجربی دارد. در این عقل، شرایط اجتماعی، تربیتی، سیاسی و غیره کاملاً دخیل است. از چنین نقصانی نمی‌توان عدم قابلیت ذاتی را استنتاج کرد. این بدان ماند که می‌گویند روستاییان دارای فرهنگ پایین‌تری هستند. معنای این گفته بر فرض درستی جهل ذاتی روستاییان نیست، بلکه با فراهم آمدن شرایط، روستاییان هم مانند شهرنشینان اهل دانش و فرهنگ خواهند شد.

برای تبیین ادعا باید توضیح داد که عقل در روایات و احادیث کاربردهای مختلف و معانی گوناگون دارد. در برخی اشاره به امر ذاتی در انسان می‌کند که همه از آن برخوردارند مگر آسیب‌دیدگان از قبیل دیوانه؛ و در برخی دیگر به امر اکتسابی، قابل افزایش و رشد، آسیب‌پذیر و... اشاره می‌کند. محدثان و حدیث‌شناسان نیز خود بدان اعتراف دارند.

شیخ حر عاملی فرموده است:

> عقل در کلام دانشمندان و حکما به معانی گوناگونی استعمال می‌شود و تتبع و جستجو نشان می‌دهد که در احادیث و روایات به سه معنی استعمال شده:
> یک. نیرویِ درکِ خیر و شر و تمیز میان آنها، و این مَناط و ملاک تکلیف است.
> دو. ملکه‌ای درونی که انسان را به گزینش خوبی‌ها و رها کردن بدی‌ها فرا می‌خواند.
> سه. تعقل و دانش، بدین جهت در روایات،عقل در برابر جهل و نادانی اطلاق شده است.[۱]

علامهٔ مجلسی نیز سخنی مشابه همین دارد و فرموده است:

> اخباری که در ابواب عقل و جهل رسیده، یا به معنای نیروی درک خیر و شر است و یا به معنای ملکه‌ای درونی که انسان را به انتخاب خوبی‌ها و ترکِ بدی‌ها دعوت می‌کند.البته در معنای دوم روایات بیشتری وجود دارد. و برخی روایات احتمال معنای دیگر هم دارد. همان‌طور که در بعضی از آنها عقل، به معنای دانش آمده است.[۲]

و در جای دیگر فرموده است:

> با جستجو در اخبار منسوب به ائمه(ع) به دست آوردیم که خداوند در هر یک از انسان‌های مکلف نیروی درک نفع و ضرر آنها را آفریده، گرچه این نیرو در میان آنها متفاوت است و کمترین آن همان است که انسان را مکلف می‌سازد... و این نیرو قابل رشد و تکامل است به میزان دانش و رفتار انسانها. هر قدر آدمی در علم و دانش تلاش کند این نیرو افزایش می‌یابد.[۳]

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۲۰۸.
۲. *بحار الانوار*، ج ۱، ص ۱۰۱.
۳. همان، ص ۱۰۰.

غرض از نقل این دو سخن آن است که محدثان هم اعتراف دارند، استعمال عقل در روایات به یک معنا نیست، گاهی به امر ذاتی دلالت دارد که همه از آن برخوردارند و گاهی به عقل اکتسابی اشاره می‌کند.

روایاتی که بر امر اول اشاره دارد، گروه خاصی از انسان‌ها را مخاطب قرار نداده است، بلکه حال تمام آدمیان را بیان می‌کند. اما روایات دستهٔ دوم یا از طیف خاصی از انسان‌ها سخن گفته، یا قرینه در آن است که دلالت دارد، عقل اکتسابی و قابل رشد و افزایش منظور است.

اینک به عنوان شاهد، نمونه‌هایی از هر دو دسته نقل می‌کنیم تا روشن گردد روایات نقص عقل زنان در گروه دوم جای می‌گیرد، زیرا از طیف خاصی از انسان‌ها سخن گفته، نه از همهٔ انسان‌ها.

در بعضی از احادیث نیز به این تقسیم اشاره شده است مانند:

عن علی(ع): «العقل عقلان عقل الطبع وعقل التجربه وکلاهما یؤدّی إلی المنفعة».[1]

(عقل دو تا است، طبیعی و اکتسابی، و هر دو به سود و نفع هدایت می‌کند).

این تعبیر در گفته‌ها و نوشته‌های حکیمان و محدثانی مانند فیض کاشانی اثر گذاشته و آنها نیز بدین تقسیم قائل بودند.[2]

۱) عقل ذاتی

مراد آن نیرو و حالتی است که در انسان‌ها به صورت جِبلّی وجود دارد و معیار و ملاک آدمیت، تکلیف و مسئولیت‌پذیری انسان‌هاست. بر این مطلب روایاتی با تعبیرهای گوناگون دلالت دارد که نمونه‌ای از آن‌را نقل می‌کنیم:

الف. برخی احادیث که چگونگی آفرینش انسان را در برابر خلقت فرشتگان و بهایم به تصویر می‌کشد، انسان را ترکیب شده از عقل و شهوت می‌داند. هر که عقلش را غالب بدارد به مقام فرشتگان و برتر از آن نایل می‌شود و آن که شهوت را غلبه دهد در جرگهٔ بهایم خواهد بود مانند:

و فی العلل عن ابیه عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن عبدالله بن سنان قال سالت اباعبدالله جعفر بن محمد بن الصادق(ع) فقلت الملائکة افضل ام بنوآدم؟ فقال: «قال امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب(ع) ان الله رکب فی الملائکة عقلا بلاشهوة ورکب فی البهائم شهوة بلا عقل ورکب فی بنی‌آدم کلتیهما فمن غلب عقله شهوته فهو خیر من الملائکة ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم».[3]

عبدالله بن سنان گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم: آیا آدمیان برترند یا فرشتگان؟

---

۱. همان، ج ۷۵، ص ۶، ح ۵۸. ۲. همان، ص ۷، ح ۵۹.

۳. همان، ص ۲۹۹، ح ۲.

فرمود: امیرالمؤمنین گفته است: «خدا بر فرشتگان عقل را چیره ساخت بدون شهوت؛ و بر چهارپایان شهوت را بدون عقل؛ اما در آدمی هر دو را نهاد. آن که عقلش بر شهوتش چیره شود از فرشتگان برتر است و آن که شهوتش بر عقل چیره گردد از چهارپایان پست‌تر است».

سند روایت صحیح، و دلالت آن واضح و روشن است. این روایت نحوهٔ آفرینش آدمیان را بیان می‌کند و تفاوتی میان زن و مرد نگذاشته است.

ب. برخی روایات انسان را ترکیبی از عقل و صورت معرفی می‌کند و عقل را به منزلهٔ روح در کالبد انسان می‌داند مانند:

وقال علی(ع): «الإنسان عقل وصورة فمن أخطأه العقل ولزمته الصورة لم یکن کاملاً وکان بمنزلة من لا روح فیه».[1]

(آدمی عقل و کالبد است؛ آنکه عقل را رها کرده و به کالبد چسبیده است کامل نیست؛ بلکه بسان موجودی است که روح ندارد).

ج. دسته‌ای دیگر از احادیث ملاک انسانیت را عقل می‌شناسد مانند:

عن علی(ع): «الانسان بعقله».[2]

(انسانیت انسان به عقل اوست).

۲) عقل اکتسابی

مراد نیرو، حالت یا ملکه‌ای است که برخورداری انسان از آن در یک قالب مشخص و معین نیست، بلکه استعداد آن در نوع انسانی وجود دارد، قابل افزایش و رکود است، آسیب‌پذیر است، عوامل خارجی در شکوفایی و ظهور آن نقش مؤثر دارد.

الف. روایاتی دلالت می‌کند بر این که برخی از امور در ازدیاد یا تمامیت عقل مؤثر است مانند:

المکارم من الفردوس: قال النبی(ص): «اطعموا نساءکم الحوامل اللبان فانه یزید فی عقل الصبی».[3]

(به زنان باردار شیر بخورانید، زیرا عقل بچه را افزایش می‌دهد).

قال علی(ع): «والعلم یزید العاقل عقلاً».[4]

(دانش، عقل عاقل را افزون می‌کند).

---

۱. همان، ص ۷، ح ۵۹.
۲. محمدرضا ـ محمد ـ علی حکیمی، *الحیاة*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ج ۱، ص ۴۵، ح ۶.
۳. مجلسی، پیشین، ج ۶۳، ص ۴۴۴، ح ۸.
۴. همان، ج ۷۵، ص ۶، ح ۵۷.

وعن عدة اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بکیر عمن حدثه عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «التجارة تزید فی العقل».[۱]

(تجارت، عقل را افزایش می‌دهد).

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی‌عمیر عن حماد بن عثمان عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «ترک التجارة ینقص العقل».[۲]

(کنارگذاردن تجارت، عقل را ناقص می‌کند).

قال الصدوق قال الصادق(ع): «ترک التجارة مذهبة للعقل».[۳]

(کنارگذاردن تجارت، عقل را از بین می‌برد).

محمد بن الحسن عن الحسن بن علی عن اسباط بن سالم بیاع الزطی قال سئل ابوعبدالله(ع) یوماً وانا عنده عن معاذ بیاع الکرابیس فقیل ترک التجارة فقال: «عمل الشیطان من ترک التجارة، ذهب ثلثا عقله».[۴]

روزی امام صادق(ع) سراغ از معاذکرباس‌فروش راگرفت، گفته شد از تجارت کناره‌گیری کرده است. فرمود: «شیطان از طریق کنارگذاردن تجارت عمل می‌کند، $\frac{2}{3}$ عقلش از میان رفت».

محمد بن یعقوب عن بعض اصحابنا رفعه عن هشام بن الحکم عن ابی‌الحسن موسی بن جعفر(ع) ـ فی حدیث طویل ـ قال: «یا هشام کان امیرالمؤمنین(ع) یقول: ما عبدالله بشیء افضل من العقل وماتم عقل امرءٍ حتی تکون فیه خصال شتی: الکفر والشر منه مأمونان، والرشد والخیر منه مأمولان، وفضل ماله مبذول، وفضل قوله مکفوف نصیبه من الدنیا القوت، لایشبع من العلم دهره، الذل احب الیه مع الله من العز مع غیره، والتواضع احب الیه من الشرف، یستکثر قلیل المعروف من غیره ویستقل کثیر المعروف من نفسه ویری الناس کلهم خیراً منه، وانه شرهم فی نفسه وهو تمام الامر».[۵]

امام کاظم(ع) در سخنی طولانی فرمود: «ای هشام امیر مؤمنان(ع) فرمود: خدا با سرمایه‌ای بهتر از عقل عبادت نشد. آدمی را عقل آن‌گاه تمام است که دارای چند ویژگی باشد: کفر و شر از او به‌دور باشد، رشد و خیر از او امید رود، زیادتی اموالش نثار شود، از زیادتی سخن خود را نگه دارد، بهره‌اش از دنیا قوتِ لایموت باشد، در همه عمر از دانش‌طلبی سیر نگردد، ذلت را اگر به خدا نزدیکش سازد دوست‌تر دارد تا عزتی را که با غیر خدا قرینش کند، فروتنی را از شرف دوست‌تر گیرد، کار خوب اندک دیگران را بزرگ انگارد، نیکی فراوان خود راکم شمرد، دیگران را از خود بهتر بیند، و نزد خود خویشتن را بدتر از همه داند. این تمام سخن است.»

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۲، ص ۴، ح ۹ و ص ۸، ح ۱۲.
۲. همان، ص ۵، ح ۱.
۳. همان، ص ۸، ح ۱۲.
۴. همان، ح ۱۰.
۵. عاملی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۴۵، ح ۱۳.

ب. در برخی احادیث از زنانی عاقل سخن رفته، یا در ازدواج توصیه به انتخاب همسر با عقل و ادب شده که به برخی از آن اشاره می‌کنیم.

محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن علی بن اسباط عن محمد بن الصباح عن عبدالرحمن بن الحجاج عن عبدالله بن مصعب الزبیری ـ فی حدیث ـ قال: سمعت اباالحسن موسی بن جعفر(ع) یقول: «و قد تذاکرنا امرالنساء: اما الحرائر فلا تذاکروهن. ولکن خیر الجواری ماکان لک فیها هوی و کان لها عقل و ادب فلست تحتاج الی ان تأمر ولاتنهی ودون ذلک ماکان لک فیها هوی ولیس لها ادب فانت تحتاج الی الامر والنهی ودونها ماکان لک فیها هوی ولیس لها عقل ولاادب فتصبر علیها لمکان هواک فیها وجاریة لیس فیها هوی ولیس لها عقل و لاادب فتجعل فیما بینک وبینها البحر الاخضر».[1]

وقتی سخن از زنان به میان آمد، امام کاظم(ع) فرمود: «با زنان آزاد گفت‌وگو نکنید. و لکن بهترین کنیزان آن است که به او میل داری و دارای عقل و ادب است، نیازی به امر و نهی کردن ندارد. کمتر از آن، کنیزی است که به او میل داری ولی ادب ندارد، تو نیازمند امر و نهیِ اوهستی. و کمتر از آن، آن است که به او میل داری ولی نه عقل دارد و نه ادب، باید او را تحمل کنی، زیرا او را دوست داری. و اما آن که نه به او میل داری و نه عقل و ادب دارد، اقیانوس را بین خود و او فاصله انداز».

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد عن حریز عن محمد بن مسلم عن ابی‌عبدالله(ع) فی حدیث انه سأله عن ذبیحة المرأة فقال: «اذاکان نساء لیس معهن رجل فلتذبح اعقلهن ولتذکر اسم الله علیه».[2]

محمد بن مسلم از ذبحی که زن به عمل آورد سؤال کرد، حضرت صادق(ع) فرمود: «اگر مردی با زنان نبود، عاقل‌ترین آنها ذبح کند و نام خدا را وقت قربانی ذبیحه به زبان آرد».

قال امیرالمؤمنین(ع): «ایاک ومشاورة النساء إلّا مَن جربت بکمال عقل فان رایهن یجر الی الافن وعزمهن الی الوهن».[3]

(از مشورت با زنان پرهیز کن، جز زنی که کمال عقلش را تجربه کرده‌ای، چه رأی زنان به تباهی و تصمیم‌شان به سستی می‌کشاند).

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن علی بن ابی‌حمزه عن ابی‌بصیر قال: سمعت اباعبدالله(ع) یقول: «خطب رسول‌الله النساء فقال: یا معاشر النساء تصدقن ولو من حلیکن ولو بتمرة ولو بشق تمرة فان اکثرکن حطب جهنم انکن تکثرن

۱. همان، ج ۱۴، ص ۱۳، ح ۱.
۲. همان، ج ۱۶، ص ۳۳۸، ح ۵.
۳. مجلسی، پیشین، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳، ح ۵۶.

اللعن وتکفرن العشیرة فقالت امرأة من بنی‌سلیم لها عقل یا رسول اللّه الیس نحن الامهات».[۱]

امام صادق(ع) فرمود: «رسول خدا برای زنان خطابه ایراد کرد، و فرمود: ای گروه زنان، صدقه دهید ولو از زیورتان، ولو با یک خرما یا نیم خرما؛ چه بیشتر شما هیزم جهنم هستید، بسیار لعن می‌کنید و خویشان را نادیده می‌انگارید، زنی عاقل از بنی بسلیم گفت: مگر ما مادران نیستیم...».

الصدوق عن ابیه عن محمد العطار عن ابن ابان عن ابن اورمة عن عبدالرحمن بن حماد بن یوسف بن حماد عن المفضل عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: لما اسری برسول اللّه(ص) بینا هو علی البراق و جبرئیل معه اذ نفخته رائحة مسک فقال: «یا جبرئیل ما هذا؟ فقال: کان فی‌الزمان الاول ملک له اسوة حسنة فی اهل مملکته و کان له ابن رغب عما هو فیه وتخلی فی بیت یعبد اللّه فلما کبر سن الملک مشی الیه خیرة الناس و قالوا: احسنت الولایة علینا وکبرت سنّک ولا خلفک الا ابنک وهو راغب عما انت فیه وانه لم ینل من الدنیا فلو حملته علی النساء حتی یصیب لذة الدنیا لعاد فأخطب کریمة له فزوجه جاریة لها ادب وعقل فلما اتوا بها وحولوها الی بیته اجلسوها وهو فی صلاته فلما فرغ قال ایتها المرأة لیس النساء من شأنی فان کنت تحبین ان تقیمی معی وتصنعین ما اصنع کان لک من الثواب کذا وکذا قالت: فانا اقیم علی ما ترید ثم ان اباه بعث الیها یسائلها هل حبلت فقالت: ان ابنک ما کشف لی عن ثوب فامر بردها الی اهلها وغضب علی ابنه واغلق الباب و وضع علیه الحرس فمکث ثلاثاً ثم فتح عنه فلم یوجد فی البیت احد فهو الخضر(ع)».[۲]

هنگامی که رسول خدا(ص) به معراج برده شد و جبرئیل او را همراهی می‌کرد، بوی مشکی بلند شد. از جبرئیل پرسید: «این چیست؟ جبرئیل جواب داد: در زمان‌های پیشین پادشاهی بود که مَنِشی نیکو در مملکت‌داری داشت. فرزندی داشت که از پدر و زمامداری کناره گرفته و در خانه‌ای بندگی خدا می‌کرد. زمانی که پادشاه پیر شد، نخبگان جامعه نزد او آمدند و گفتند: خوب بر ما حکومت کردی، اینک سنی از شما گذشته و جانشینی جز پسرت نداری، او از حکومت کناره گرفته و از دنیا بهره نمی‌برد. خوب است او را با زنان آشنا سازی تا لذّت دنیا را بچشد و به حکومت داری رو کند. پدر دختری با ادب و عقل به ازدواجش درآورد. دختر را به خانهٔ پسر برد. و او مشغول عبادت و نماز بود. وقتی از نماز فارغ گشت، گفت: من را با زنان کاری نیست اگر می‌خواهی با من باشی و کارهایی که من انجام می‌دهم انجام دهی، پاداش‌های چنین و چنان خواهی برد. زن گفت: همان کنم که تو دوست داری. پس از مدتی پدر کسی نزد عروس فرستاد تا سؤال کند آیا باردار شده است. گفت: فرزندت لباسی از من کنار نزده، پدر خشمگین شد و دختر را به خانه پدر بازگرداند، و پسر را زندانی کرد و بر خانه نگاهبان گذاشت. پس از سه روز در را باز کرده او را در خانه نیافتند، او خضر(ع) بود».

---

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ ش، ج ۵، ص ۵۱۳، ح ۲؛ *بحار الانوار*، ج ۲۲، ص ۱۴۶، ح ۱۳۸.
۲. مجلسی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۰۲، ح ۲۳.

ج. روایاتی که در مذمت برخی طوائف انسان وارد شده و آنها را جاهل و نادان توصیف کرده است.

با فرضِ درستی این احادیث، معنایی جز آنچه مورد نظر است ندارد. آنها جهل ذاتی و جِبِلّی ندارند که تا پایان زندگی از آنان جدا نشود. بلکه شرایط ویژهٔ اجتماعی و تربیتی آنان را به این وضع کشانده است. مانند:

محمد بن الحسن بن الولید عن الصفار عن ابن ابی‌الخطاب عن محمد بن اسلم الجبلی باسناده یرفعه الی امیرالمؤمنین(ع) قال: «ان اللّه عزوجل یعذب ستة بست، العرب بالعصبیة والدهاقنة بالکبر والأمراء بالجور والفقهاء بالحسد والتجار بالخیانة و اهل الرستاق بالجهل».[1]

امیر مؤمنان(ع) فرمود: «خداوند شش گروه را با شش خصلت عذاب می‌کند: عرب را به عصبیت؛ مالکان زمین را به تکبر، حاکمان و فرمانروایان را به ستمگری، فقیهان را به حسد تجارت پیشگان را به خیانت، روستاییان را به نادانی».

این مجموعه از احادیث، که در دو بخش نقل کردیم و روایات معتبر در میان آنها نیز فراوان بود، این ادعا را تثبیت می‌کند که نقصان عقل زنان، که در احادیثی بدان تصریح یا اشاره شد، امری جِبِلّی و ذاتی نیست. و پیشوایان دینی از واقعیت موجود در زمان خود سخن می‌گفتند و طبیعی است که اگر بر اثر شرایط خاص، انسانی از برخی کمالات محروم شد تبعات و آثار منفی آن حتمی خواهد بود ولو ناخواسته یا ظالمانه صورت پذیرفته است. به طور طبیعی چنین فردی در آن جنبه‌ای که رشد نکرده نمی‌تواند نظر دهد، نمی‌تواند مورد مشورت قرار گیرد و نمی‌توان توقع انجام دادن برخی مسئولیت‌ها را از او داشت که در آن ورودی ندارد.

اگر دانش و تجارت عقل را افزایش می‌دهد و مردی از این دو محروم شود، آیا ناقص‌العقل خواهد بود یا کامل‌العقل؟ اگر رها ساختن تجارت $\frac{2}{3}$ عقل را در زمینه مربوط به آن از بین می‌برد و مردی خانه‌نشین شد طبیعی است که از این نعمت محروم خواهد ماند.

حال اگر زنان از دانش و ورود در مسائل اجتماعی (در حد مجاز) محروم شوند چه نتیجه‌ای متوقع است؟ به‌نظر می‌رسد مراد برخی از محققان و اساتید در پاسخ به ایراد نقصان عقل زن نیز همین باشد.

استاد جوادی آملی فرموده است:

... زیرا آن عقلی که در زن و مرد متفاوت است عقل‌های اجتماعی است یعنی در قوهٔ مدیریت در مسائل سیاسی، اقتصادی، علمی، تجربی و ریاضی است و بر فرض هم که

---

۱. صدوق، محمد بن علی بن الحسین، *الخصال*، منشورات جامعة المدرسین، قم، ج ۱، ص ۳۲۵، ح ۱۴، علامه مجلسی در هفت مورد از *بحار الأنوار* این حدیث را از *خصال* شیخ صدوق نقل کرده است. *بحار الأنوار*، ج ۲، ص ۱۰۸ و ج ۶۹، ص ۱۹۰، ح ۲ و ج ۷۰، ص ۲۵۲، ح ۱۳ و ص ۲۸۹، ح ۹ و ج ۷۲، ص ۳۳۹، ح ۱۵ و ج ۷۵، ص ۵۹، ح ۱۳۳ و ص ۲۰۷، ح ۶۷.

ثابت بشود در این‌گونه از علوم و مسائل اجرایی عقل مرد بیش از عقل زن است ــ که اثبات این مطلب نیز کار آسانی نیست ــ آیا آن عقلی که مایهٔ تقرب الی اللّه است همین عقلی است که بین زن و مرد مورد تمایز است.[1]

وی می‌افزاید:

... آن عقل که ممکن است در مرد بیش از زن باشد عقل علوم و عقل سیاست و عقل کارهای اجتماعی است و اگر کسی در مسائل سیاسی یا در سایر مسائل اجرایی عاقل‌تر و خردمندتر بود این نشانهٔ آن نیست که به خدا نزدیک‌تر است و چه بسا همین هوش سیاسی یا هوش علمی او را به جهنم بکشاند.[2]

برخی دیگر نیز چنین گفته‌اند:

آنچه از فزونی عقل در مرد سخن می‌رود، ناظر بر همین کسب آگاهی (اکتسابی) مرد است، نه چیزی نهاده شده در فطرت که مبین تفاوت نهادی زن و مرد باشد... پس این جمله که زنان ناقص‌العقل‌اند، بدین معنی نیست که اقتضای طبع زن به جهت زن بودن به‌گونه‌ای است که لزوماً از نظر عقل از بدو خلقت با کمبود آفریده شده است. بلکه به آن معنی است که در شرایط اجتماعی و عینی جامعه با توجه به نحوهٔ زیست اجتماعی ـ یعنی دور بودن آنان به علل گوناگون از هر گونه برخوردها و درگیری‌های اجتماعی که بی‌گمان هر یک به جای خودش نقشی مستقیم در سازندگی و بالفعل نمودن عقل بالقوه انسان می‌تواند داشته باشد ـ خرد زن نمی‌تواند همانند مرد باشد.[3]

و نیز فرموده‌اند:

آنچه به‌طور اساسی همواره مورد بحث بوده تفاوت حجم و وزن مغز زن و مرد است که وزن مغز مرد حدود ۱۲۰ گرم بیشتراز زن است، اما امروزه به طور قاطع از نظر علمی ثابت شده که قدرت و استعداد تعقل و هوش هیچ ارتباطی به میزان مغز وی ندارد. دلیل قاطع دیگر این که طبق نظریات علمی تثبیت شده، وزن مغز انسان از ۳۵ سالگی شروع به کاهش می‌نماید تا جایی که در ۶۵ سالگی حدود ۱۰۰ گرم از وزن خود را از دست می‌دهد. دانشمندان به اتفاق آراء معتقدند که این کاهشَ تأثیری بر میزان هوش و ادراک ندارد. از سوی دیگر ثابت شده که بخش خاکستری مغز نقش پراهمیتی در رشد هوش و قوای عاقله دارد و شگفتا که این قسمت در مغز زنان کامل‌تر است هم‌چنین ثابت شده است که سلسله اعصاب زنان در مقایسه با مردان به طور چشمگیری کامل‌تر و حساس‌تر است.

---

۱. *زن در آئینه جلال و جمال*، ص ۲۷۰. ۲. همان، ص ۲۷۱.

۳. علایی رحمانی، فاطمه، *زن از دیدگاه نهج البلاغه*، ص ۱۱۵ـ۱۱۶؛ نقل از آقای محقق داماد در مجله زن روز، شماره ۱۱۴۳.

در نهایت این که اگر مغز میزان استعداد و هوش و تعقل قرار گیرد، نهنگ‌ها و پاره‌ای از گوریل‌ها سنگین‌ترین و بزرگ‌ترین مغزها را دارا هستند در حالی که این حیوانات از عقب‌مانده‌ترین موجوداتند.[1]

با توجه به آنچه در باب نقصان عقل زن گفته شد و بر آن شواهد و ادله نیز اقامه گشت برخی از آراء مطروحه در این زمینه را فاقد دلیل می‌بینم و در حقیقت یک تأویل و تحمیل است که نسبت آن به پیشوایان دین دشوار می‌باشد.

در این جا به چند نمونه از این آرا به اختصار اشاره می‌کنیم که نقد آن را در آنچه گفته آمد باید جست:

الف ـ استاد محمد تقی جعفری زنان و مردان را در عقل عملی برابر می‌داند و تفاوت را در عقل نظری می‌بیند؛ و عقل نظری را چنین تعریف نموده است:

عقل نظری همان فعالیت استنتاج هدف‌ها یا وصول به آنها با انتخاب واحدها و قضایا و وسایلی است که می‌توانند برای رسیدن به هدف‌ها کمک نمایند، بدون این که واقعیت یا ارزش آن هدف‌ها و وسایل را تضمین نمایند.[2]

سپس می‌افزاید:

بنابراین آنچه که صنف مرد به او می‌بالد و مغرور می‌شود، فی‌نفسه دارای ارزش نیست، و اعتباری بیش از شکل دادن به واحدها و قضایایی که آنها را صحیح تلقی کرده است ندارد، بلکه از آن جهت است که اشتیاق آدمی به دریافت واقعیت و رشد شخصیت به شرط اعتدال روانی، سطوح شخصیت وی را اشغال می‌نماید، لذا با حاکمیت عقل نظری دربارهٔ واقعیت‌ها و رشد شخصیت همواره دچار نوعی تشویش‌خاطر و وسوسه می‌باشد».[3]

ب ـ آقای لبیب بیضون، مؤلف تصنیف *نهج‌البلاغه*، معتقد است:

قدرت تمیز خوب و بد در امور اساسی به تمامی انسان‌ها تعمیم دارد ولی در تشخیص خیر و شر در امور فرعی عنصر مردانه اندکی بر عنصر زنانه ترجیح دارد. مردان در تشخیص امور فرعی و دقیق بر زنان برتری دارند. به علاوه، از آنجا که زن فطرتاً موجودی عاطفی است در تمام امور زندگی پیروی وی از امیال باطنی قوی‌تر از فرمانبری وی از عقل می‌باشد.[4]

ج ـ برخی معتقدند:

---

۱. زن از دیدگاه *نهج البلاغه*، ص ۱۱۳.
۲. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر *نهج البلاغه*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۶۱ش، ج ۱۱، ص۲۹۲ـ۲۹۳.
۳. همان، ص ۲۹۸ـ۲۹۹.
۴. علایی رحمانی، پیشین، ص ۱۲۵.

زنان در هویت ذاتی با مردان برابرند و عقل آنان به لحاظ کمی و کیفی تفاوتی با عقل مردان ندارد. لیکن خصوصیات طبیعی زن از قبیل کمی صبر و استقامت، تحمّل و بردباری اندک و حافظهٔ کم مانع بروز این قوّهٔ خدادادی است.[۱]

د ـ برخی دیگر گفته‌اند:

عقل به دو نوع انسانی و اجتماعی منقسم می‌شود که زنان و مردان در عقل انسانی برابرند اما در عقل اجتماعی مردان برتری دارند.[۲]

هـ ـ استاد جواد مصطفوی تفاوت عقل زنان و مردن را ذاتی نمی‌داند بلکه بر بُعد تجربی و اکتسابی عقل مردان تأکید می‌ورزد و می‌فرماید:

زن به افزایش عقل خویش به آن اندازه که مرد نیازمند افزایش آن است نیازمند نیست، زیرا حیطهٔ فعالیتش محیط خانه است.[۳]

و بر این باور است که عوامل رشد این عقل و تجربه: «به حکم طبیعت و فرمان خالق، طبیعت بیش از زنان در دسترس مردان است».[۴]

مع‌الاسف صاحبان این آرا شاهد و گواهی بر رأی خویش ارائه نکرده‌اند.

با پذیرش نسبت این احادیث به پیشوایان دین، باید به‌گونه‌ای تبیین شود که با سایر معارف دینی هماهنگ و همساز باشد. و این آرا و توجیهات گذشته از آن که بی‌دلیل و شاهدند نمی‌توانند چنین هماهنگی را داشته باشد.

به تعبیر دیگر این توجیهات با چند مشکل روبه‌رو هستند:

۱) تأویل بدون گواه. در برخورد با یک متن نخست باید به ظاهر آن تمسک جست. اگر چنین امکانی نبود، یا قرینه‌ای که میان متکلم و مخاطب به عنوان حجت مطرح است در بین نباشد، نمی‌توان آن را تفسیر نمود بلکه باید آن را به صورت مجمل و مبهم رها ساخت.

در این جا نیز اگر نمی‌توانیم به ظاهر اخذ کنیم، باید شواهدی مورد قبول گویندگان ارائه دهیم و هیچیک از این صاحبان رأی شاهدی اقامه نکردند.

۲) ناهمگونی با سایر معارف دین. در تفسیر متن هماهنگی با امور مسلم نزد گوینده شرط لازم تفسیر است. نظر استاد جعفری با دعوت‌های عام قرآن به هدف زندگی، صراط مستقیم و حیات طیبه سازش ندارد. چگونه آن که قدرت استنتاج هدف یا وصول به آن را برابر دیگران ندارد به طور مشترک مخاطب این دعوت قرار می‌گیرد. همچنین با وجود زنانِ برجسته، که عالی‌ترین هدف‌ها را برگزیدند و به عالی‌ترین درجات راه یافتند، توافق ندارند.

---

۱. همان، ص ۱۲۸. ۲. همان، ص ۱۲۰. ۳. همان.
۴. همان.

همین ایراد بر نظر آقای لبیب بیضون وارد است زیرا «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» سخنی عام و قاعده‌ای کلی است.

بر رأی استاد مصطفوی نیز همین ایراد وارد است زیرا فرمان خالق چنین نبوده و حکم طبیعت نیز چنین نیست. تأکید فراوان شرع، بر رشد و کمال و گره زدن همهٔ فعالیت‌های حیات با رشد و تکامل آدمی این توجیه را نمی‌پذیرد.

۳) ادعای بدون دلیل. از کجا ثابت شد حافظه و تحمل زنان کمتر از مردان است؟ کدام تجربه خارجی این را ثابت کرده؟ به کدام اصل مسلم دینی استناد جسته‌اید و این را مدعی شده‌اید؟

۴) تقسیم عقل به انسانی و اجتماعی نیز اگر به عقل ذاتی و اکتسابی برگردد، قابل تأیید است و اگر معنی دیگری دارد بر عهدهٔ گوینده است که آن را تبیین و اثبات نماید. و نیز روشن سازد آیا این نقص مطلوب شارع است. یا برخلاف رویّهٔ مورد نظر شرع است؟

توجیه دیگری نیز نسبت به برخی از این روایات ذکر شده و آن تأویل تاریخی کردن سخن است؛ بدین معنی که امیرالمؤمنین(ع) با توجه به شرایط جنگ جمل و برخی از زنان خاص این کلام را اداکرده است.

استاد مغنیه نقدی زیبا بر این نظر دارند که خلاصهٔ آن را می‌آوریم:

برخی گفته‌اند: امیرالمؤمنین(ع) این نظر را از آن رو در باب زنان اظهار کرد که با عایشه درگیر بود؛ زنی که سردمدار جنگ جمل شد و با خلافت حضرت به معارضه پرداخت. ما به این سخن در کتاب *علی و فلسفه* پنج پاسخ داده‌ایم:

۱) موضع عایشه در برابر امام(ع) بالاتر از موضع طلحه و زبیر نبود. آنان در آغاز کار بیعت کردند و سپس بیعت شکستند. و نیز بالاتر از موضع معاویه و عمروعاص و خوارج نبود. اگر رفتار عایشه امام را به این سخن واداشت، باید رفتار آن مردان نیز حضرت را وادارد که مشابه همان سخن را در باب مردان بر زبان آورد.

۲) عادت بر آن است که انسان‌ها در برابر نیرومندان سخنان خشن و شکننده ابراز کنند. اما عایشه که در اختیار امام بود و با پشیمانی این سخن را می‌گفت: لیتنی لم اکن ولم اخلق.

۳) آیا می‌توان گفت: علی(ع) که درِ شهرِ علم و معرفت است، به خاطر یک زن حکمی چنین عام صادر کرده است؟

۴) در کجای تاریخ سراغ دارد که علی(ع)، سنگِ محوری حق و عدالت، منطقش از امیال و شهوات سرچشمه گرفته باشد؟ او که عایشه را آزاد ساخت، از کشتن عمروعاص و بُسر بن ارطات صرف‌نظر کرد و معاویه و لشگریانش را در نبرد سیراب ساخت؟

۵) می‌گویند: پیامبر(ص) عایشه را دوست می‌داشت، پس باید نظری بر خلاف نظر

علی(ع) در باب زنان داشته باشد. با اینکه مشابه سخن علی(ع) از پیامبر(ص) نیز نقل شده است پس این سخن تفسیر دیگری را می‌طلبد.[۱]

۲. روایات منع از مشورت با زنان

سخنانی به پیشوایان دین نسبت داده شده که زنان را سُست رأی معرفی کرده و مردان را به پرهیز از مشورت با آنان دعوت کرده است. از این روایات چنین استنتاج شده که زنان ناقص‌العقل هستند. در این‌جا نخست این روایات را نقل می‌کنیم آن گاه به نقد می‌پردازیم:

۱) عن ابی‌عبداللّه الاشعری عن بعض اصحابنا عن جعفر بن عنبسة عن عبادة بن زیاد عن عمرو بن ابی المقدام عن ابی‌جعفر(ع) و احمد بن محمد العاصمی عمن حدثه عن معلی بن محمد عن علی بن حسان عن عبدالرحمن بن کثیر عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: قال امیرالمؤمنین(ع) فی رسالته الی‌الحسن(ع): «ایاک ومشاورة النساء فان رایهن الی الافن وعزمهن الی الوهن».

احمد بن محمد بن سعید عن جعفر بن محمد الحسینی عن علی بن عبدک عن الحسن بن ظریف بن ناصح عن الحسین بن علوان عن سعد بن طریق عن الاصبغ بن نباته عن امیرالمؤمنین(ع) مثله الا انه قال: کتب بهذه الرسالة امیرالمؤمنین الی ابنه محمد.[۲]

امیر مؤمنان(ع) در نامه‌اش به امام حسن(ع) فرمود: «از مشورت با زنان پرهیز کن، زیرا رأی آنها به تباهی و عزمشان به سوی سستی است».

۲) قال امیرالمؤمنین(ع): «ایاک ومشاورة النساء الا من جربت بکمال عقل فان رایهن یجر الی الافن وعزمهن الی الوهن».[۳]

به نظر می‌رسد این دو حدیث یکی باشد زیرا مضمون‌های بعدی آنها و الفاظ آنها مشابه است و در هر دو شخصی را مخاطب قرار داده است. تنها تفاوت این دو در جملهٔ «الا من جربت بکمال عقل» می‌باشد که معنایش این است: «مگر زنانی که عقل آنان را آزموده‌ای».

۳) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن ابی‌عبداللّه عن ابیه رفعه الی

---

۱. فی ظلال نهج البلاغة، ج ۱، ص ۳۷۴ـ۳۷۵.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۳۳۷، ح ۷؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۶۴، ح ۲؛ در کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۵۹، ح ۱۰، وصیت حضرت به محمد بن حنفیه نقل شده ولی این قسمت از حدیث را دارا نیست. مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ب ۲۱، ص ۱۸۳ همین حدیث از کشف المحجة، نوشتهٔ سید بن طاووس نقل شده که ایشان نیز آن را از کلینی با سند ذکر شده در بالا نقل کرده است.

مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۳۴۸، ح ۲ همین حدیث از نهج‌البلاغه نقل شده است. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۱؛ بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۵۲، از نهج البلاغه و نیز ج ۴۳، ص ۱۶۲ همین جمله را بدون سند از ابن جوزی نقل کرده است. در برخی منابع اهل سنت این جمله از ابن المقفع نقل شده مانند عیون الاخبار، ج ۴، ص ۸۷؛ نثر الدر، ج ۴، ص ۲۰۷.

۳. مجلسی، پیشین، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳، ح ۵۶؛ این حدیث را از کنز الفوائد کراجکی نقل کرده است.

ابی‌جعفر (ع) قال: «ذکر عنده النساء فقال: لاتشاوروهن فی‌النجوی ولا تطیعوهن فی ذی‌قرابة».[۱]

نزد امام باقر(ع) از زنان سخن به میان آمد. فرمود: «در خلوت با آنان مشورت نکنید و در باب خویشان مطیع آنان نشوید».

۴) محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن الحسین بن سیف عن اسحاق بن عمار رفعه قال: «کان رسول‌اللّه(ص) اذا اراد الحرب دعا نساءه فاستشارهن ثم خالفهن» ورواه الصدوق مرسلاً.[۲]

(هنگامی که پیامبر(ص) عزم جنگ داشت، زنانش را فرا می‌خواند، با آنان مشورت می‌کرد و آنگاه با آنان مخالفت می‌نمود).

۵) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد عن الجامورانی عن الحسن بن علی بن ابی‌حمزة عن صندل عن ابن مسکان عن سلیمان بن خالد قال: سمعت اباعبداللّه(ع) یقول: «ایاکم ومشاورة النساء فان فیهن الضعف والوهن والعجز».[۳]

(امام صادق(ع) می‌فرمود: با زنان مشورت نکنید، زیرا در آنان ضعف، سستی و ناتوانی است).

۶) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن عمرو بن عثمان عن بعض اصحابه عن ابی‌عبداللّه(ع) ـ فی حدیث ـ قال: قال رسول‌اللّه(ص): «النساء لایشاورن فی النجوی ولایطعن فی ذوی‌القربی...».[۴]

پیامبر (ص) فرمود: «با زنان در خلوت مشورت نشود، و از آنان در باب خویشان اطاعت نشود».

۷) کتاب الامامة والتبصرة عن هارون بن موسی عن محمد بن علی عن محمد بن الحسن عن علی بن اسباط عن ابن فضال عن الصادق عن ابیه عن آبائه(ع) عن النبی(ص) قال: «شاوروا النساء وخالفوهن فان خلافهن برکة».[۵]

رسول خدا(ص) فرمود: «با زنان مشورت کنید و مخالفت کنید، زیرا برکت در مخالفت با زنان است».

۸) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابیه جمیعاً عن جعفر بن محمد عن آبائه فی وصیة النبی لعلی(ع) قال: «یا علی لیس علی‌النساء جمعة ـ الی ان

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۱۳۱ ج ۱ (قدیم)، ج ۲۰، ص ۱۸۱، ح ۱، آل البیت؛ *الکافی*، ج ۵، ص ۵۱۷، ح ۶؛ *مکارم الاخلاق*، ص ۲۳۱؛ *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۲۷.

۲. همان، ص ۱۲۹، ح ۴؛ و ج ۲۰، ص، ۱۷۹؛ *الکافی*، ج ۵، ص ۵۱۸، ح ۱۱؛ من لا یحضره *الفقیه*، ج ۳۷؛ ص ۲۹۹، ح ۱۴۲۵؛ *بحار الانوار*، ج ۱۴، ص ۱۲۹.

۳. همان، ص ۱۳۱، ح ۲ و ج ۲۰، ص ۱۸۲؛ *الکافی*، ج ۵، ص ۵۱۷، ح ۸.

۴. همان، ص ۱۳۱، ح ۶ و ج ۲۰، ص ۱۸۲؛ آل البیت؛ *الکافی*، ج ۵، ص ۵۱۸، ح ۱۲.

۵. *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۶۲، ح ۲۵؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۲، ص ۲۶۴ از *بحار الانوار*.

قال ـ ولا تولی القضاء ولاتستشار یا علی سوء الخلق شوم وطاعة المرأة ندامة یا علی ان کان الشؤم فی شیء ففی لسان المرأة».[۱]

پیامبر (ص) در وصیت به امیر مؤمنان(ع) فرمود: «بر زنان جمعه نیست، متصدی امر دادرسی نشوند، مورد مشورت واقع نشوند. ای علی، بد اخلاقی شوم است، اطاعت زن پشیمانی است، اگر چیزی شوم باشد زبان زن است».

۹) عن علی(ع): «یأتی علی الناس زمان لایقرب فیه الا الماحل ولایظرف فیه الا الفاجر ولایضعف فیه الا المنصف یعدون الصدقة فیه غرماً وصلة الرحم مناً والعبادة استطالة علی الناس فعند ذلک یکون السلطان بمشورة النساء وامارة الصبیان و تدبیر الخصیان».[۲]

۱۰) عن انس قال: قال النبی(ص): «لا یفعلن احدکم امراً حتی یستشیر فان لم یجد من یستشیر فلیستشیر امرأته ثم یخالفها فان فی خلافها برکة».[۳]

رسول خدا(ص) فرمود: «هیچ یک از شما بدون مشورت کاری انجام ندهد. و اگر کسی را برای شور نیافت با همسر خود مشورت کند و برخلاف رأی او عمل کند، زیرا در مخالفت زنان برکت است».

۱۱) «شاوروهن وخالفوهن».[۴]

(با زنان مشورت کنید و مخالفت ورزید).

۱۲) روی عن انس رفعة: «لا یفعلن احدکم امراً حتی یستشیر فان لم یجد من یستشیر فلیستشیر امرأة ثم لیخالفها فان فی خلافها البرکة».[۵]

از انس نقل شده است: «فردی از شما بدون مشورت کاری انجام ندهد. اگر فردی برای مشورت نیافت، با زنی مشورت کند و مخالفت ورزد، زیرا در مخالفت زنان برکت است».

نقد و بررسی این احادیث را در دو قسمت سند و دلالت به انجام می‌رسانیم:

سند

حدیث اول در سند آن ارسال هست به علاوه که جعفر بن عنبسه توثیق نشده است.[۶] طریق دیگر این حدیث نیز با مشکل مواجه است زیرا معلی بن محمد را «مضطرب الحدیث والمذهب» معرفی کرده‌اند.[۷] و علی بن حسان هم فردی ضعیف است.[۸]

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۸، ص ۴۲۹، ح ۱؛ *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، ص ۳۳۸؛ *بحار الانوار*، ج ۷۵، ص ۹۸، ح ۶.
۲. *نهج البلاغه*، حکمت ۱۰۲، ص ۴۸۵ صبحی صالح.
۳. *مکارم الاخلاق*، ص ۲۳۸.
۴. هندی فتنی، محمد طاهر بن علی، *تذکرة الموضوعات*، ص ۱۲۸.
۵. همان.
۶. *معجم رجال الحدیث*، ج ۴، ص ۸۷.
۷. همان، ج ۱۸، ص ۲۵۷.
۸. همان، ج ۱۱، ص ۳۱۱ـ۳۱۲.

در سند شیخ صدوق گرچه این قسمت از حدیث نیامده، اما آن سند نیز بی‌نقص نیست چرا که علی بن عبدک[1] توثیق نشده است. از طرفی این فراز از شهرت هم برخوردار نیست زیرا این حدیث در *کافی* نقل شده و صاحب *وسائل* و سید بن طاووس آن را از کلینی نقل کرده‌اند.

به گمان قوی سید رضی هم آن را از کلینی گرفته، همان طور که در مصادر *نهج‌البلاغه* یکی از اسناد این نامه نوشته‌های کلینی دانسته شده است.[2] شیخ صدوق هم گرچه این نامه را نقل کرده اما در نقل وی این فراز وجود ندارد. در کتاب *مستدرک الوسائل* و *بحار الانوار* نیز این حدیث از *نهج‌البلاغه* نقل شده است. نتیجه آن که به حدس نزدیک به یقین این حدیث تنها به کلینی منتهی می‌شود و سند وی نیز قابل قبول نیست.

حدیث دوم را مرحوم مجلسی به طور مرسل از *کنز الفوائد* کراجکی نقل نموده که در مرجع نیز سندی ارائه نشده است. بنابراین مرسل خواهد بود.

حدیث سوم مرفوعه است و نام بعضی روات حذف شده است.

حدیث چهارم مرفوعه است و نام برخی روات حذف شده، به علاوه که حسین بن سیف توثیق ندارد.

در حدیث پنجم جامورانی توثیق ندارد و برخی او را تضعیف کرده‌اند.[3] همچنین حسن بن علی بن ابی‌حمزه ضعیف است و او را به کذّاب و ملعون توصیف کرده‌اند.[4] گذشته از آن صندل هم توثیق نشده است.[5]

حدیث ششم ارسال دارد.

حدیث هفتم از کتاب *الامامة والتبصرة* نقل شده که شیخ آقا بزرگ تهرانی آن را چنین توصیف کرده است:

> این کتاب نوشتهٔ برخی از قدمای معاصر شیخ صدوق است، نسخه‌ای از آن نزد مجلسی بوده و لذا آن را از مراجع بحار قرار داده است. این نسخه به دست میرزا حسین نوری نرسید بدین جهت او روایات این کتاب را از طریق *بحار الانوار* نقل می‌کند.[6]

گذشته از آن محمد بن علی و محمد بن الحسن مشترک بین ضعیف و ثقه هستند و قابل شناسایی نیست.

حدیث هشتم را صدوق از حمّاد و انس نقل کرده، ولی این دو راوی توثیق نشده‌اند[7]، گذشته

---

۱. همان، ج ۱۲، ص ۷۶.
۲. *المعجم المفهرس لالفاظ نهج‌البلاغه*، ص ۱۳۹۵.
۳. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۵، ص ۵۱ـ۵۲.
۴. همان، ج ۵، ص ۱۵.
۵. همان، ج ۹، ص ۱۴۰.
۶. تهرانی، آقابزرگ، *الذریعة*، دارالاضواء، بیروت، ج ۲، ص ۳۴۲.
۷. *معجم رجال الحدیث*، ج ۶، ص ۲۲۳ـ۲۲۴ (حماد بن عمرو) و ج ۳، ص ۲۴۲ (انس).

از آن که در طریق شیخ صدوق به حمّاد، چندین راوی ناشناخته وجود دارد. در *معجم رجال الحدیث* چنین داوری شده:

«والطریق ضعیف بعدة مجاهیل».[۱]

سند شیخ صدوق به حمّاد ضعیف است زیرا چندین راوی ناشناخته در سند قرار دارد.

حدیث نهم مرسل است. در *المعجم المفهرس لالفاظ نهج‌البلاغه*[۲] مصادری برای این حکمت *نهج البلاغة* ذکر شده که در میان آنها *غرر الحکم* و *روضه کافی* است.

امّا *غرر الحکم* که پس از *نهج‌البلاغة* تدوین شده و نمی‌تواند منبع *نهج‌البلاغة* باشد علاوه بر آن که روایات آن کتاب نیز ارسال دارد. در روضهٔ *کافی* نیز این حدیث با تفاوت‌هایی نقل شده که در آن مشورت نیست.

حدیث روضه چنین است:

عدة من اصحابنا، عن سهل بن زیاد عن موسی بن عمر الصیقل عن ابی شعیب المحاملی عن عبداللّٰه بن سلیمان عن ابی‌عبداللّٰه (ع) قال: قال امیرالمؤمنین(ع): «لیأتین علی‌الناس زمان یظرف فیه الفاجر ویقرب فیه الماجن ویضعف فیه المنصف قال: فقیل له: متی ذلک یا امیرالمؤمنین؟ فقال: اذا اتخذت الامانة مغنماً والزکاة مغرماً والعبادة استطالة والصلة منّاً قال: فقیل: متی ذلک یا امیرالمؤمنین؟ فقال: اذا تسلطن النساء وسلّطن الاماء و اُمّر الصبیان».[۳]

امیر مؤمنان(ع) فرمود: «زمانی آید که افراد فاسق زیرک و کیّس به حساب آیند و افراد لاابالی مقرّب باشند و افراد منصف تضعیف شوند. سؤال شد: این چه دوره‌ای است؟ فرمود: زمانی که امانت‌ها به غنیمت گرفته شود، زکات خسارت به حساب آید، بندگی خدا امری گران تلقی شود، دیدار خویشان منّت دانسته شود. سؤال شد: این چه زمانی است؟ فرمود: آن‌گاه که زنان به سلطه رسند و کنیزان حاکم شوند و کودکان فرمانروا».

این حدیث با آنچه در *نهج‌البلاغه* آمده تفاوت دارد، به ویژه که سخنی از مشورت در این نقل نیامده است. گذشته از آن این حدیث نیز ضعیف است زیرا سهل بن زیاد که یکی از روات آن است تضعیف شده و موسی بن عمر[۴] و ابوشعیب[۵] و عبداللّٰه بن سلیمان[۶] نیز توثیق نشده‌اند.

و شاید همین نکته سبب شده که علامهٔ مجلسی حکم به ضعف این حدیث نماید، بدون آن که ضعف را به مشهور نسبت دهد.[۷]

---

۱. همان.
۲. *المعجم المفهرس لالفاظ نهج‌البلاغة*، ص ۱۴۰۵.
۳. *الکافی*، ج ۸، ص ۶۹، ح ۲۵.
۴. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۹، ص ۶۹.
۵. همان، ج ۲۱، ص ۱۸۴.
۶. همان، ج ۱۰، ص ۱۹۸.
۷. مجلسی، محمد باقر، *مرآة العقول*، دار الکتاب الاسلامیة، تهران ۱۳۶۳، ج ۲۵، ص ۱۶۰.

نتیجه آن که در منابع شیعی، این حدیث از سند معتبری برخوردار نیست. در ضمن، منابعی که از کتب تاریخ ذکر می‌شود نوعاً بدون سند است، مانند *التاریخ* نوشتهٔ ابن واضح و *الآداب* اثر ابن شمس الخلافه و...

گذشته از آن که این‌ها منابع معروف و مشهوری نیستند.

حدیث دهم در کتاب *مکارم الاخلاق* به صورت مرسل آمده و انس که راوی حدیث است موثق نیست.[1] حدیث یازدهم را عالمان اهل سنت بدون اصل وریشه می‌دانند،[2] بلکه برخی از آنان گفته‌اند این سخن مخالف قرآن است زیرا قرآن در سورهٔ بقره آیهٔ ۲۳۲ پدر و مادر را مأمور به مشورت نسبت به از شیر گرفتن کودک می‌کند.[3]

حدیث‌دوازدهم را سیوطی بدون سند نقل کرده و سندی که برخی برای آن ذکر کرده‌اند چنین است:

«رواه علی بن الجعد الجوهری فی حدیثه من طریق ابی‌عقیل عن حفص بن عثمان بن عبیداللّه عن عبداللّه بن عمر...».

در این سند، حفص مجهول است و ابوعقیل که نامش «یحیی المتوکل العمری» است، ضعیف می‌باشد.[4]

دلالت

اگر پذیرفتیم که این روایات از پیشوایان دینی صادر گشته، معنای آن ذمّ زنان نیست و نشان نمی‌دهد که آنان در هویت انسانی خویش نوعی کمبود دارند، بلکه به یک امر عارضی و بیرونی دلالت دارد که زنان در بعضی از حوزه‌های زندگی به جهت اطلاعات و معلومات کم مورد مشورت قرار نگیرند. و اما اگر این نقصان با پیدایش شرایط سالم از میان رفت، این احادیث دیگر معنا ندارد.

گواه ما بر این مطلب چند امر است:

الف. در برخی از این احادیث زنانی که تجربه و قدرت فهم داشته باشند از این منع استثنا شده‌اند؛ حدیث دوم بر این مضمون دلالت داشت که رأی زنان سست است و به سستی می‌کشاند، پس با آنان مشورت نکنید مگر زنانی که پختگی لازم را کسب کرده باشند «إلاّ مَن جَرَّبت بکمالِ عقل».

---

۱. معجم *رجال الحدیث*، ج ۲، ص ۲۴۲.
۲. *تذکرة الموضوعات*، ص ۱۲۸؛ *سلسلة الاحادیث الضعیفة والموضوعة*، ص ۴۲۹، ش ۴۳۰؛ *تحریر المرأة فی عصر الرسالة*، ج ۱، ص ۱۲.
۳. *تحریر المرأة فی عصر الرسالة*، ج ۱، ص ۱۲.
۴. ألبانی، محمد ناصرالدین، *سلسلة الاحادیث الضعیفة والموضوعة*، ص ۴۲۹، ش ۴۳۰.

این نشان می‌دهد که اولاً این یک دستور تعبّدی نیست و ثانیاً شرایط سالم و مناسب می‌تواند این کمبود را مرتفع سازد.

ب. در زمینهٔ ازدواج و برخی مسائل خانوادگی دیگر، فرمان به مشورت با زنان داده شده، از قبیل:

اخبرنا ابوزکریا بن ابی‌اسحاق المزکی و ابوبکر بن الحسن القاضی قالا ثنا ابوالعباس محمد بن یعقوب انبا محمد بن عبدالله بن الحکم انبا ابن وهب اخبرنی اللیث بن سعد عن عبدالله بن عبدالرحمن القرشی عن عدی بن عدی الکندی عن ابیه عن رسول‌الله(ص) انه قال: «شاوروا النساء فی‌انفسهن الثیب تعرب عن نفسها والبکر رضاها صماتها».[1]

(با زنان پیرامون مسائل خودشان مشورت کنید، بانوان خواست خود را آشکار می‌کنند، و دوشیزگان رضایتشان در سکوتشان است).

محمد بن الحسن باسناده، عن محمد بن علی بن محبوب عن العباس عن صفوان عن منصوربن حازم عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «تستأمر البکر وغیرها ولا تنکح الا بامرها».[2]

(دوشیزگان و بانوان مورد مشورت قرارگیرند و جز با خواستشان به ازدواج درنیایند).

حدثنا عبدالله حدثنی ابی‌ثنا هشیم عن عمر بن ابی‌سلمة عن ابیه عن ابی‌هریرة قال قال رسول‌الله(ص): «البکر تستأمر والثیب تشاور قیل یا رسول‌الله ان البکر تستحی قال سکوتها رضاها».[3]

رسول خدا(ص) فرمود: «دوشیزه و بانو مورد مشاورت قرارگیرند. گفته شد: دوشیزگان حیا می‌کنند. فرمود: سکوت آنان رضایت آنها است».

حدثنا عبدالله حدثنی ابی ثنا علی بن عیاش و اسحق بن عیسی وهذا حدیث علی قال ثنا اللیث بن سعد قال حدثنی عبدالله بن عبدالرحمن بن ابی حسین المکی عن عدی ابن عدی الکندی عن ابیه عن رسول‌الله(ص) قال: «اشیروا علی‌النساء فی انفسهن فقالوا ان البکر تستحی یا رسول‌الله (ص) قال رسول‌الله(ص) الثیب تعرب عن نفسها بلسانها والبکر رضاها صمتها».[4]

(با زنان در امور خودشان مشورت کنید. گفتند: دوشیزگان شرم می‌کنند. فرمود: بانو رأی خود را اعلام دارد و دوشیزه سکوتش، رضایت است).

در همین کتاب روایات دیگری نیز در همین مضمون نقل شده است.[5] هم‌چنین در همین کتاب مشورت پیامبر(ص) با همسرانش در امر مداوا نقل شده است.[6]

و نیز پیامبر(ص) دختری را برای مردی خواستگاری می‌کند، پدر دختر از پیامبر(ص) اجازه

---

۱. بیهقی، *سنن الکبری*، ج ۷، ص ۱۲۳؛ *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۳۱۳، ش ۴۴۶۶۶. در *السنن الکبری*، ج ۷، ص۱۱۴_۱۲۳ روایات متعدد دیگری هم بر این مضمون دلالت دارد.

۲. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۲۱۴، ح ۱.

۳. احمد بن حنبل، پیشین، ج ۲، ص ۲۲۹.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۹۲.

۵. همان، ج ۲، ص ۹۷.

۶. همان، ج ۶، ص ۴۳۸.

می‌خواهد که با همسرش مشورت کند، رسول خدا به او اذن می‌دهد.[۱]

ج. در صلح حدیبیّه پس از امضای قرارداد، رسول خدا به مسلمانان دستور داد قربانی کنید و پس از آن تقصیر نمایید. هیچ‌کس به دستور پیامبر عمل نکرد. رسول خدا بر ام سلمه وارد شد و جریان را ذکر کرد. ام سلمه گفت: شما خود قربانی کنید و حلق کنید و با کسی سخن مگویید. پیامبر بیرون آمد و آن عمل را انجام داد، مسلمانان نیز تبعیت کردند.[۲]

آیا این غیر از عمل کردن به رأی زنان، تفسیری دیگر دارد؟

واژهٔ استئمار و ائتمار و مؤامره در لغت به معنی مشاوره است.[۳] و به این مضمون احادیث دیگری نیز وجود دارد.[۴]

با این که ازدواج امری بسیار حساس و مهم در زندگی است، اما زن مورد مشورت قرار می‌گیرد و رأی او نافذ و مصحح این پیمان است.

هم‌چنین در قرآن کریم نسبت به از شیر گرفتن کودک، شور و مشورت والدین ملاک قرار داده شده است:

«فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَ تَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا».[۵]

(اگر با رضایت و مشورت خواستند کودک را از شیر بگیرند مانعی نیست).

د. در روایاتی مشورت با مردان را، نیز مقید به مردان عاقل کرده است از قبیل:

احمد بن محمد البرقی فی‌المحاسن عن ابی عبدالله الجامورانی عن الحسن بن علی بن ابی حمزة عن الصندل عن ابن مسکان عن سلیمان بن خالد قال سمعت اباعبدالله(ع) یقول: «استشر العاقل من الرجال الورع فانه لایأمر الا بخیر و ایاک والخلاف فان مخالفة الورع العاقل مفسدة للدین والدنیا».[۶]

(با مردان عاقلِ پارسا مشورت کنید، زیرا اینان جز به صلاح رأی ندهند. و بپرهیزید از مخالفت با آنها، زیرا فساد دین و دنیا را در پی دارد).

احمد بن محمد البرقی فی المحاسن عن ابی‌عبدالله الجامورانی عن الحسن بن علی بن ابی‌حمزه عن الحسین بن علی عن المعلی بن خنیس قال: قال ابوعبدالله(ع): «ما یمنع احدکم اذا

---

۱. همان، ج ۴، ص ۴۲۲.

۲. شیبانی، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، ج ۲، ص ۲۰۵.

۳. *الصحاح*، ج ۲، ص ۵۸۲. *القاموس المحیط*، ج ۱، ص ۳۶۴.

۴. *کنز العمال*، ج۱۶، ص ۳۱۱_۳۱۲، ش ۴۴۶۵۳، ۴۴۶۵۴، ۴۴۶۵۷، ۴۴۶۵۹، ۴۴۶۶۲، ۴۴۶۶۳. *وسائل الشیعة*، ج۱۴، ص۲۰۱، ح۳.

۵. بقره ۲:۲۳۲

۶. *وسائل الشیعة*، ج ۱۲، ص ۴۲، ح ۵، آل البیت.

ورد علیه ما لا قِبَل له به ان یستشیر رجلاً عاقلاً له دین و ورع».[۱]
(چرا هنگامی که به مسئلهٔ تازه برمی‌خورید، با مردان عاقل، دیندار و پارسا مشورت نمی‌کنید).

این احادیث نشان می‌دهد در مشورت آگاهی و پختگی خاصی لازم است که برخی مردان هم آن را دارا نیستند یا در زمینه‌ای خاص از آن بی‌بهره‌اند. اما از این قبیل تعابیر نمی‌توان استنتاج کرد که مردان بی‌عقل هستند، جز تعدادی خاص. نسبت به زنان هم مطلب از این قرار است. اگر زنی یا زنانی در قلمروی از قلمروهای زندگی پختگی لازم را نداشتند نباید طرف مشورت قرار گیرند. زیرا در آن زمینه رأیی سست و بی‌پایه دارند و بر اثر جهل و نادانی به عجز و ناتوانی دعوت خواهند کرد.

اما این تعبیر نشان نمی‌دهد که زن‌ها در ذات خود نقص عقل دارند و بر این نقص عقل نیز باید ببالند و تغییر و زوال آن نیز ممنوع است!

تفسیری که استاد محمد تقی جعفری بر یکی از جملات *نهج‌البلاغه* دارد نیز همین برداشت را تأیید می‌کند؛ ایشان در توضیح جملهٔ «فاتقوا شرار النساء وکونوا من خیارهن علی حذر ولاتطیعوهن فی المعروف...» فرموده است:

در این جملات سه مسئله وجود دارد:

مسئلهٔ یکم. بیم و هراس از زن‌هایی که شر و پلیدند. البته در این مسئله مرد و زن تفاوتی ندارند، زیرا مردان شر و پلید هم که از طهارت درونی و اصول انسانی به دورند پروایی از تعدی و تجاوز به حقوق انسانها ندارند...

مسئلهٔ دوم. لزوم احتیاط از خوبان زن‌ها. البته مسلم است که مقصود از خوبانِ زن‌ها، زنانی هستند که شر و پلیدی ندارند. این معنا برای یک زن خوب در عرف عام متداول است، یعنی در عرف عام همین مقدار که یک زن ضرر و شری به مرد و فرزندان خود نرساند، به خوبی و نیکی موصوف می‌گردد. اگر زنی در صدد اضرار به مرد و سایر اجزای دودمان برنیاید، کشف می‌شود که زن به وظایف قانونی خود عمل می‌کند و در نتیجه می‌توان او را زن نیک و خوب معرفی کرد. زیرا احساس دروغین ناتوانی مطلق که زن در مقابل مرد دارد، غالباً او را برای جبران ضعف با مرد رویاروی قرار می‌دهد! اگرچه از نظر عمل به وظیفه، کوتاهی هم نداشته باشد. و چون برای جبران احساس دروغین ضعف ممکن است به گفتار و کردار غیرمنطقی متوسل شود، لذا مرد هشیار و آگاه و عادل همواره باید در منتفی ساختن احساس فوق از زن بکوشد و در صورت ناتوانی، گفتار و کردار زن را خوب تشخیص بدهد که آیا ناشی از آن احساس دروغین است یا علتی دیگر دارد.

---

۱. همان، ح ۷؛ *بحارالانوار*، ج ۷۵، ص ۱۰۶.

مسئلهٔ سوم. و اما اگر زن مافوق عمل به وظایف مقرره در به‌دست آوردن رشد و کمال شخصیت کوشیده و به مقامات عالی انسانی رسیده باشد، نه تنها موردی برای احتیاط از وی وجود ندارد بلکه در صورتی که مرد او از اشخاص معمولی باشد مرد را راهنمایی کرده و عامل سعادت وی می‌شود... روایتی از امیرالمؤمنین دربارهٔ مشورت با زن‌ها نقل شده است که می‌تواند جملهٔ مورد تفسیر را به خوبی توضیح دهد.

مجلسی از آن حضرت نقل می‌کند: «ایاک و مشاورة النساء الا من جربت بکمال عقل.»[۱]

این روایت اثبات می‌کند که مقصود از «برحذر بودن از زنان خوب» دقّت در گفتار و اندیشه‌های زنان معمولی است چنان که توضیح دادیم و اما زنانی که از زر و زیور دنیا اعراض کرده و به تعقل پرداخته‌اند مانند «مردان، شایسته مشورت می‌باشند».[۲]

۳. سفاهت زنان

در تعدادی از روایات سخن از سفاهت زنان رفته که می‌تواند شاهدی بر کمی عقل زنان باشد. اینک به نقل و بررسی این احادیث می‌پردازیم:

۱) عبدالله بن جعفر فی قرب الاسناد عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن زیاد قال: سمعت اباالحسن موسی(ع) یقول لابیه: «یا ابه ان فلاناً یرید الیمن افلا ازوده بمال لیشتری لی به عصب الیمن فقال یابنی لاتفعل قال: ولم؟ قال لانها ان ذهبت لم توجرعلیها ولم تخلف علیک لان‌الله عزوجل یقول: وَلاتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَاماً»[۳] فای سفیه اسفه بعد النساء من شارب الخمر؟ یا بنی ان ابی حدثنی عن آبائه(ع) عن رسول‌الله(ص) قال: من ائتمن غیر امین فلیس له علی‌الله ضمان لانه قد نهاه الله عز و جل ان یأتمنه».[۴] و رواه الراوندی فی الخرائج والجرائح مرسلا نحوه.[۵]

مسعده گوید: از امام کاظم(ع) شنیدم که به پدرش گفت: «فلانی قصد «یَمَن» دارد، مالی همراه او کنم تا بُرد یمنی برایم خریداری کند؟ فرمود: خیر. گفت: چرا؟ فرمود: زیرا اگر اموالت از بین رود پاداشی نخواهی داشت و چیزی جایگزین آن نشود، زیرا خداوند فرمود: اموالتان را به سفیهان مسپارید.

کدام سفیه بعد از زنان از باده‌نوشان سفیه‌تر است. فرزندم، پدرانم از رسول خدا نقل

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳، ح ۵۶.
۲. جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر *نهج‌البلاغه*، ج ۱۱، ص ۳۰۲.
۳. نساء ۴:۵.
۴. *وسائل الشیعة*، ج ۱۳، ص ۲۳۱، ح ۴، ج ۱۹، ص ۸۴، ح ۴.
۵. راوندی، قطب‌الدین، *الخرائج والجرائح*، ص ۷۳.

کردند که هر که غیر امین را به امین بودن قبول کند، ضمانی بر خدا ندارد چون خداوند او را از این کار نهی کرده است».

۲) قال و فی روایة عبدالله بن سنان قال: «لاتؤتوها شراب الخمر والنساء».[1]

در روایت عبدالله بن سنان آمده است: «اموال را به باده‌نوشان و زنان مسپارید».

۳) و روی السکونی عن جعفر بن محمد عن ابیه عن آبائه(ع) قال: قال امیرالمؤمنین(ع): المرأة لایوصی الیها لان الله تعالی یقول «وَلاَتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَکُمْ».[2]

امیرالمؤمنین(ع) فرمود: زنان وصی گرفته نمی‌شوند، چون خداوند فرموده است: «اموالتان را در اختیار سفیهان قرار ندهید».

۴) و فی خبر آخر سئل ابوجعفر(ع) عن قول الله عزوجل وَلاَتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَکُمْ» قال: «لاتؤتوها شارب الخمر ولا النساء ثم قال و ای سفیه اسفه من شارب الخمر».[3]

از امام باقر(ع) تفسیر آیهٔ «وَلاَتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ » سؤال شد، فرمود: «مال را به شراب‌خواران و زنان ندهید. کدام سفیه از شراب‌خوار سفیه‌تر است».

۵) اخرج ابن ابی حاتم من طریق الضحاک عن ابن عباس «وَلاَتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ»، «هم بنوک والنساء».

و اخرج ابن ابی حاتم عن ابی امامة قال قال رسول‌الله(ص): «انالنساء السفهاء الا التی اطاعت قیمها.

و اخرج ابن جریر و ابن المنذر عن ابن مسعود (وَلاَتُؤْتُوا السَّفَهَاءَ»، قال: «النساء والصبیان».

و اخرج سعید بن منصور و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر عن الحسن فی الآیة قال: «الصغار و النساء هم السفهاء».

واخرج عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر عن مجاهد فی الآیة قال: «نهی الرجال ان یعطوا النساء اموالهم و هن سفهاء ــ من کنّ ــ ازواجاً او بنات او امهات و امروا ان یرزقوهن فیه و یقولوا لهن قولاً معروفاً».

و اخرج عبد بن حمید و ابن جریر عن سعید بن جبیر وَلاَتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ» قال: «الیتامی والنساء».

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۳، ص ۴۳۴، ح ۱۱؛ جدید، ج ۱۹، ص ۳۶۹ [آل البیت]؛ *تفسیرالعیاشی*، ج ۱، ص ۲۲۱، ح ۲۴.

۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، ج ۹، ص ۲۴۵، ح ۴۶؛ *الاستبصار*، ج ۴: ص ۱۴۰، ح ۲، ب ۸۷؛ *من لایحضره الفقیه*، ج ۴، ص۲۲۶، ح ۵۵۳۳، ب ۲.

۳. صدوق، محمدبن علی بن الحسین، *من لایحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۲۲۶، ح ۵۵۳۴.

واخرج ابن جریر عن مورق قال: «مرت امرأة بعبداللّه بن عمر لها شارة و هیئة فقال لها ابن عمر «ولاتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ للّهُ لَكُمْ قِياماً».

واخرج عبد بن حمید عن قتادة قال: «أمر اللّهُ بهذا المال ان یخزن فتحسن خزائنه ولاتملکه المرأة السفیهة والغلام».[1]

(ابن عباس گفت: سفیهان کودکان تو و زنانند. ابوامامه گفت: رسول خدا(ص) فرمود: زنان سفیهانند، مگر آنان که از سرپرستشان اطاعت کنند. ابن مسعود گفته است: «وَلاتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ» یعنی زنان و کودکان.

حسن گفته است: کودکان و زنان، سفیهان ذکر شده در آیه‌اند.

مجاهد گفته است: مردان منع شده‌اند که اموال را به زنان که سفیه‌اند بسپارند، خواه همسر باشد یا دختر یا مادر مردان مأمورند که به زنان روزی دهند و با آنان به نیکی سخن گویند.

سعید بن جبیر گفته: مراد از آیه یتیمان و زنانند.

مورق گفته: زنی با نشاط جوانی و هیئتی ویژه از کنار عبداللّه بن عمر گذشت، عبداللّه این آیه را بر او خواند: «وَلاتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أمْوَالَكُمْ».

تمامی روایات از جهت سند مرسل‌اند.

سفاهت در آیه و روایات به معنای ناتوانی در حفظ و حراست اموال است. منطبق ساختن این عنوان بر زنان به معنای نقصان عقل زنان نخواهد بود زیرا این سفاهت امری قابل زوال است چراکه جملهٔ «وَلاتُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أمْوَالَكُمْ»[2] در سورهٔ نساء ذکر شده و آیه بعد از آن چنین است: «وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أمْوَالَهُمْ».[3]

در این دو آیه سفاهت و رشد در مقابل یکدیگر به کار رفته و یتامی اگر همان سفها نباشد مصداق بارز آن است. و خداوند فرموده هنگامی که این سفاهت با آزمایش از بین رفت مال را به او برگردانید. بنابراین سفاهت امر ذاتیِ غیرقابل زوال نیست.

شاربُ الخَمر نیز چون بر اثر مستی به فکر حفظ و نگهداری اموال نیست، همین وضعیت را دارد. شاربُ الخَمر مانند معتاد است که هر چه به دست آورد صرف اعتیاد می‌کند.

زنان نیز به جهت پرداختن به امور منزل اگر مالی در اختیارشان قرار گیرد ممکن است آن را ضایع سازند، مگر این که رشد اقتصادی داشته باشند.

بدین جهت هیچ فقیهی فتوا نداده که زنان حق تصرف در اموال خود را ندارند. بلکه همه

---

۱. زغلول، پیشین، ج ۲، ص ۲۶۶؛ *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۱۲۰.
۲. نساء ۴:۵
۳. همان: ۶.

می‌گویند اگر کودک (چه پسر و چه دختر) بالغ شد و رشد اقتصادی هم داشت، حق تصرف در اموال خویش را دارد.

شیخ طوسی در کتاب *تهذیب*[۱] و *استبصار*[۲] حدیث سوم را حمل بر تقیه یا کراهت نموده است و به مدلول آنها ملتزم نیست. شیخ صدوق نسبت به حدیث چهارم همین نظر را دارد.[۳] همین نظر را صاحب حدایق نسبت به مجموع این احادیث دارد.[۴] با توجه به این مطلب، سفاهت زنان چیزی جدای از وضعیت خاص اجتماعی نیست و این سخنان نشان‌دهندهٔ رضایت شارع از آن وضع نمی‌باشد.

نتیجه آن که از این سه گروه حدیث، که در باب نقصان عقل نقل شد، نمی‌توان نقص عقل را به معنای امری ذاتی در زنان استنتاج کرد و آنان را در شخصیت انسانی کمتر از مردان دانست.

دوم. نقص معنوی و ایمان

دومین ایراد آن است که زنان در ایمان و معنویت همتای مردان نیستند، بلکه در درجه‌ای نازل‌تر قرار دارند.

آنچه می‌تواند مستند این دعوی قرار گیرد، امور ذیل است.

۱) روایاتی که دلالت بر نقصان ایمان زنان دارد.

۲) آیات و احادیثی که بر محرومیت زنان از مقام نبوّت دلالت می‌کند.

۱. نقصان ایمان

در احادیث، این عنوان با حیض و قاعدگی همراه آمده است. بدین جهت سخن را از حیض و قاعدگی آغاز کرده به بررسی آثار و لوازم آن می‌پردازیم:

در باب قاعدگی دو سنخ ایراد به چشم می‌خورد، یکی آن که حیض نوعی پلیدی و رجس و نجاست و بلکه بالاتر عقوبت و مجازات برای زنان می‌باشد. دیگر آن که حیض سبب نقصان ایمان زن‌ها می‌شود، در نتیجه شخصیت معنوی و ایمانی زنان در حد مردان نیست.

برای بررسی و تحقیق این امر باید قرآن و روایات مورد مطالعه و تأمل قرار گیرد، تا روشن گردد نسبت این زمینه‌های منفی به وحی و شریعت تا چه حد استوار و متین است.

براین اساس بحثی در زمینهٔ آیات قرآن و سپس احادیث خواهیم داشت.

---

۱. تهذیب *الاحکام*، ج ۹، ص ۲۴۵، ح ۴۶.

۲. طوسی، محمد بن الحسن، *الاستبصار*، دار الکتب الاسلامیة، تهران ۱۳۶۳ ش، ج ۴، ص ۱۴۰، ح ۲.

۳. من لایحضره *الفقیه*، ج ۴، ص ۲۲۶، ح ۵۵۳۴.

۴. *الحدائق الناضرة*، ج ۲۲، ص ۶۳۸ـ۶۳۹.

الف ــ قرآن

آیه‌هایی که به شکلی حیض و قاعدگی زنان را طرح کرده از این قرار است:

۱) «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ».[1]

(تو را از حیض زنان می‌پرسند. بگو: حیض رنجی است. پس در ایام حیض از زنان دوری گزینید و به آنها نزدیک مشوید تا پاک گردند و چون پاک شدند از آنجا که خدا فرمان داده است با ایشان نزدیکی کنید هر آینه خدا توبه‌کنندگان و پاکیزگان را دوست دارد).

۲) «وَ اللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَثَةُ أَشْهُرٍ وَاللاَّئِي لَمْ يَحِضْنَ وَ أُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً».[2]

(اگر در تردید هستید، از میان زنانتان آنهایی که از حیض مأیوس شده‌اند و آنهایی که هنوز حیض نشده‌اند عده‌شان سه ماه است و عده زنان آبستن همان وضع حمل است و هر که از خدا بترسد خدا کارش را آسان خواهد کرد).

۳) «وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ».[3]

(و فرشتگان گفتند: ای مریم خدا تو را برگزید و پاکیزه ساخت و بر زنان جهان برتری داد).

۴) «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ وَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَ أَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ يَدْعُونَنَا رَغَباً وَ رَهَباً وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ».[4]

(دعایش را مستجاب کردیم و به او یحیی را بخشیدیم و زنش را برایش شایسته گردانیدیم. اینان در کارهای نیک شتاب می‌کردند و با بیم و امید ما را می‌خواندند و در برابر ما خاشع بودند).

از این آیات چهارگانه هیچ‌کدام از آن دو ایراد استفاده نمی‌شود.

امّا آیه نخست حیض را نوعی رنج واذی معرفی می‌کند و به مردان دستور می‌دهد در این ایام از قرابت و نزدیکی خودداری کنید. اذی همان‌گونه که در برخی تفاسیر معنی شده عبارت است از: آنچه بر چیزی عارض است و با طبع او سازگار و ملائمت نداشته باشد.[5]

این رنج و اذی امری طبیعی است که طب نیز بدان اعتراف دارد و خدای متعال مردان را به رعایت حال آنان موظف کرده است.

آیهٔ دوم حکم زنان یائسه را در مقدار عده بیان می‌کند.

آیهٔ سوم حکم اصطفاء و تطهیر مریم(ع) را بیان کرده است. شماری از مفسران تطهیر را طهارت از حیض دانسته‌اند و آن را مقامی و امتیازی برای مریم(ع) تلقی کرده‌اند.[6] برخی دیگر نیز

---

۱. بقره ۲:۲۲۲. ۲. طلاق ۶۵:۴ ۳. آل عمران ۳:۴۲
۴. انبیاء ۲۱:۹۰ ۵. *المیزان*، ج ۲، ص ۲۰۷؛ *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۱، ص ۵۳.
۶. *احکام القرآن*، (جصاص)، ج ۲، ص ۱۲؛ *المنار*، ج ۳، ص ۳۰۰.

آن را به طهارت از اخلاق رذیله و صفات زشت معنی کرده‌اند.[۱]

مراد خداوند هر کدام از معانی باشد مستلزم نقص و ذمی بر زنان نیست، زیرا ارفاق و توفیق بر مریم را نشان می‌دهد که دیگران ندارند، و به خاطر نداشتن، مذموم و پلید نخواهند بود. مثلاً عصمت عطیه‌ای الهی است که به گروهی از انسان‌ها اعطا گشته. صاحبان این عطیه از فضل الهی برخوردار شده‌اند؛ این تفضل نقصی را در دیگران نشان نمی‌دهد.

آیهٔ چهارم اصلاح همسر زکریا را بیان می‌دارد. او که بچه‌دار نمی‌شد به سبب کهولت سن با تفضل الهی از این نعمت برخوردار گشت.[۲] به طور طبیعی در این سن قاعدگی نیز نداشت. خدای متعال او را اصلاح کرد و قابلیت حمل را به دست آورد.

در برخی احادیث نیز اصلاح به قاعدگی تفسیر شده: یعنی همسر زکریا حایض نمی‌شد و سپس حایض گشت.[۳] این آیهٔ مبارکه نیز چیزی را در این باب اثبات نمی‌کند.

خلاصه این که، آیه‌های قرآن، سخنی در ذم زنان از جهت حیض و قاعدگی ندارد، نه آن را نوعی پلیدی و رجس معرفی کرده و نه به موجب آن زنان را در ایمان و معنویت ناقص دانسته است.

ب ـ روایات

احادیثی که در این زمینه وجود دارد، به سه دسته تقسیم می‌گردد و هر یک جداگانه مورد ارزیابی و بررسی قرار می‌گیرد:

یک. حیض نوعی پلیدی و عقوبت

۱) محمد بن علی بن الحسین فی عیون الاخبار و فی العلل باسانیده عن الفضل بن شاذان عن الرضا(ع) قال: «اذا حاضت المرأة فلا تصوم و لاتصلی لانها فی حد نجاسة فأحب اللّٰه ان لا یعبد الا طاهراً ولأنه لاصوم لمن لاصلاة له».[۴]

(هرگاه زنی حایض شد روزه ندارد و نماز نخواند، زیرا حیض در حد نجاست است. خداوند دوست ندارد جز با طهارت کسی او را بندگی کند و هر که نمی‌تواند نماز بخواند نباید روزه بدارد).

۲) علل الشرایع، ابی عن احمد عن ابن عیسی عن علی بن الحکم عن ابی جمیله عن

---

۱. *المنار*، ج ۳، ص ۳۰۰.
۲. *المیزان*، ج ۱۴، ص ۳۱۶؛ *الفرقان فی‌تفسیر القرآن*، ج ۱۶ـ۱۷، ص ۳۵۳.
۳. *بحار الانوار*، ج ۱۴، ص ۱۶۴، ح ۱.
۴. *وسائل الشیعة*، ج ۲، ص ۵۸۶، ب ۳۹، ح ۲؛ *علل الشرایع*، ص ۲۷۱، ح ۹.

ابی‌جعفر(ع) قال: «ان بنات الانبیاء(ع) لایطمثن انما الطمث عقوبة و اول من طمثت سارة».[۱]

(امام باقر(ع) فرمود: «دختران پیامبران حیض نمی‌بینند، زیرا آن کیفری است و اول زنی که قاعده شد ساره بود».

۳) محمد بن علی بن الحسین قال: قال ابوجعفر الباقر(ع): «ان الحیض للنساء نجاسة رماهن اللّه عزوجل بها وقدکن النساء فی زمن نوح انما تحیض المرأة فی‌السنة حیضة حتی خرج نسوة من محاریبهن و کن سبعمأة امرأة فانطلقن فلبسن المعصفرات من الثیاب و تحلین و تعطرن ثم خرجن فتفرقن فی البلاد فجلسن مع الرجال و شهدن الاعیاد معهم و جلسن فی صفوفهم فرماهن اللّه بالحیض عند ذلک فی کل شهر یعنی اولئک النسوة باعیانهن فسالت دمائهن فاخرجن من بین الرجال فکان یحضن فی کل شهر حیضة (الی ان قال) و کان غیرهن من النساء اللواتی لم‌یفعلن مثل ما فعلن یحضن فی کل سنة حیضة قال فتزوج بنواللواتی یحضن فی کل شهر حیضة بنات اللواتی یحضن فی کل سنة حیضة فامتزج القوم فحضن بنات هؤلاء و هؤلاء فی کل شهر حیضة و کثر اولاد اللواتی یحضن فی کل شهر حیضة لاستقامة الحیض و قل اولاد اللواتی یحضن فی کل سنة حیضة لفساد الدم قال فکثر نسل هؤلاء و قل نسل اولئک».

و رواه فی العلل عن محمد بن موسی بن المتوکل عن علی بن الحسین بن السعد آبادی عن احمد بن ابی‌عبداللّه البرقی عن الحسن بن محبوب عن ابی‌ایوب الخزاز عن ابی‌عبیدة الحذاء عن ابی جعفر(ع).[۲]

امام باقر(ع) فرمود: «حیض نجاستی است که خداوند زنان را به آن دچار کرده است. زنان در زمان نوح آشکار نمی‌گردیدند و سالی یک دفعه حیض می‌شدند. سپس گروهی از زنان که تعدادشان هفتصد بود از غرفه‌های خود خارج شدند، روی خود را گشودند، لباس‌های رنگین پوشیدند، خود را بیاراستند، بوی خوش به کار بردند و در شهرها پراکنده شدند. با مردان همنشین شدند در مجالس جشن آنها شرکت کردند؛ از این رو، خداوند آن زنان را مبتلا به قاعدگی ماهانه کرد. این حالت موجب شد مردان از آنان کناره‌گیری کرده و آنها را از خود دور سازند. دیگر زنان که چنان اعمالی نکرده بودند هم‌چنان سالی یک بار قاعده می‌شدند. پسران گروه اول با دختران گروه دوم ازدواج کردند در نتیجه دخترانشان عادت ماهانه داشتند. این امر ادامه داشت تا نسل آنان که حیض سالانه داشتند منقرض شده و همه عادت ماهانه داشتند».

۴) محمد بن یعقوب عن علی بن محمد عن بعض اصحابنا عن محمد بن علی البصری قال: «سألت ابا الحسن الاخیر(ع) و قلت له ان ابنة شهاب تقعد ایام اقرائها فاذا هی اعتلت رأت القطرة بعد القطرة قال فقال: مرها فلتقم باصل الحائط کما یقوم الکلب ثم تأمر امرأة فلتغمز بین ورکیها

---

۱. *بحار الانوار*، ج ۱۲، ص ۱۰۷، ح ۲۲ و ج ۴۳، ص ۲۵، ح ۲۱.

۲. *وسائل الشیعة*، ج ۱، ص ۵۵۰، ح ۳؛ *من لایحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۱۲۱، ب ۲۰، ح ۲ (دار التعارف).

غمزاً شدیداً فانه انما هو شیء یبقی فی الرحم یقال له الاراقة فانه سیخرج کله ثم قال لاتخبروهن بهذا وشبهه و ذروهن و علتهن القذرة قال ففعلنا بالمرأة الذی قال فانقطع عنها فما عاد الیها الدم حتی ماتت».[۱]

از امام هادی(ع) پرسیدم: «دختر شهاب ایامی قاعده می‌شود، پس از غسل کردن قطره‌های خون می‌بیند. فرمود: کنار دیوار بایستد و از زنی بخواهد که میان سرین او را سخت مالش دهد. آن، خون باقی‌مانده در رحم است و این کار را اراقه گویند و با این کار خون از رحم خارج شود. آنگاه فرمود: این مطلب را به او نگویید. او را با بیماری ناپاکش رها کنید. راوی گوید به دستور عمل کردیم، دیگر تا پایان عمر وی این حالت تکرار نشد».

۵) المولی سعید المزیدی فی تحفة الاخوان عن أبی بصیر عن الصادق(ع) فی خبر طویل فی خلقة آدم و حواء و دخولهما الجنة و خروجهما منه ـ الی ان قال ـ «قال ابن عباس فنودیت یا حواء: و من الذی صرف عنک الخیرات التی کنت فیها والزینة التی کنت علیها؟ قالت حواء الهی و سیدی ذلک خطیئتی و قد خدعنی ابلیس بغروره و اغوانی و اقسم لی بحقک و عزتک انه لمن الناصحین لی و ما ظننت ان عبداً یحلف بک کاذباً قال: الآن اخرجی ابداً فقد جعلتک ناقصة العقل والدین والمیراث والشهادة والذکر... و قضیت علیک بالطمث و هو الدم وجهة الحبل والطلق والولادة...».[۲]

امام صادق(ع) سخنی بلند در باب آفرینش حوا و آدم و ورود به بهشت و خروج از آن دارد، در قسمتی فرموده است: «ابن عباس گفت: ندا آمد ای حوا، چه کسی تو را از خیرات بازداشت و زینتی که در آن قرار داشتی از تو گرفت؟ حوا گفت: خداوندگار من، این از اشتباه من بود. شیطان مرا فریفت و گمراهم ساخت. او سوگند به تو و عزت تو یاد کرد که خیرخواه من است و من گمان نمی‌بردم بنده‌ای به دروغ سوگند به تو یاد کند. خداوند فرمود: برای همیشه بیرون شو، تو را ناقص‌العقل و ناقص در دین و ارث و گواهی و ذکر و عبادت قرار دادم، و حیض و حاملگی و درد زایمان و وضع حمل را برایت مقرر داشتم».

۶) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه و عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد جمیعاً عن ابن محبوب عن علی بن ابی حمزه قال قلت لابی الحسن(ع) المرأة تقعد عند رأس المریض و هی حائض فی حد الموت فقال: «لابأس ان تمرضه واذا خافوا علیه وقرب ذلک، فلتنح عنه و عن قربه فان الملائکة تتأذی به».[۳]

از امام کاظم(ع) سؤال شد: «زن حایض می‌تواند بر بالین مریض در حال احتضار بنشیند؟

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۲، ص ۵۶۳، ب ۱۸، ح ۱.
۲. مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ص ۲۸۵، ح ۲ (این حدیث در بحث نقصان عقل به طور کامل نقل شد).
۳. *تذکرة الفقهاء*، ج ۱، ص ۳۷؛ *وسایل الشیعة*، ج ۲، ص ۴۶۷، ح ۱، آل بیت.

فرمود: ایرادی نیست می‌تواند از او پرستاری کند. اما نزدیک جان دادن که فرا رسید از او دور شود، زیرا فرشتگان از بودن زن حایض متأذی می‌گردند».

۷) ان حمئة بنت جحش قالت... «فقلت یا رسول‌الله ان لی الیک حاجة و انه لحدیث ما منه بد و انی لاستحیی منه فقال ما هو یا بنتاه قالت انی امرأة استحاض حیضة کثیرة شدیدة فماتری فیها فقال اثقب لک الکرسف فقلت هو اشد من ذلك فقال تلجمی فقلت هو اشد من ذلک (فذکرت الخبر الی ان قال) انها رکضة من رکضات الشیطان تحیضی فی علم الله ستاً او سبعاً ثم اغتسلی حتی اذا رأیت انک قد طهرت و استیقنت فصلی اربعة و عشرین لیلة و ایامها او ثلثة و عشرین لیلة و ایامها و صومی فانه یجزیک».[1]

حمئه دختر جحش گوید: «به رسول خدا گفتم: خواسته‌ای دارم و چاره‌ای جز فاش کردن آن نمی‌بینم با اینکه حیا می‌کنم. فرمود: چیست دختر جحش؟ گفتم: بسیار حیض می‌بینم چه کنم؟ فرمود: پارچه‌ای به کار بر. گفتم: از این شدیدتر است. فرمود: رکوه در میان بگیر. گفتم: بیش از آن است. فرمود: این جنبشی از شیطان است. در علم خدای گذشته است که شش یا هفت روز حیض شوی و سپس غسل کنی تا آنکه یقین کنی که پاک شده‌ای؛ سپس بیست و چهار یا بیست و سه شبانه روز نماز بگذار و روزه بدار، همین مقدار کافی است».

۸) ماجیلویه عن عمه عن البرقی عن ابی الحسن علی بن الحسین البرقی عن عبدالله بن جبله عن معاویة بن عمار عن الحسن بن عبدالله عن ابیه عن جده الحسن بن علی بن ابی‌طالب(ع) قال: «جاء نفر من الیهود الی رسول‌الله(ص)... قال النبی(ص)... الاتری الی النساء کیف یحضن ولایمکنهن العبادة من القذارة والرجال لایصیبهم شیء من الطمث».[2]

گروهی از یهودیان نزد پیامبر(ص) آمده، پرسش‌هایی داشتند [در جواب یکی از سؤال‌ها] رسول خدا فرمود: نمی‌بینید زنان قاعده می‌شوند، و بر اثر قذارت و پلیدی متمکن از عبادت نیستند، اما مردان چنین وضعی ندارند».

در ارزیابی این احادیث، بحث سندی و دلالی را به تفکیک دنبال می‌کنیم.

سند

از این هشت حدیث، سه تای آن مرسل است و نام راوی‌های آن مذکور نیست.

حدیث اول را شیخ صدوق از عبدالواحد بن محمد بن عبدوس و علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری نقل کرده است عبدالواحد توثیق ندارد، تنها نکته مثبت درباره‌اش این است که شیخ

---

۱. همان، ص ۳۱، تعبیر رکضة در برخی روایات دیگر نیز آمده است: *بحار الانوار*، ج ۷۸، ص ۱۱۹، ح ۴۱؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۲، ص ۴۴، ح ۲.

۲. *بحار الانوار*، ج ۹، ص ۲۹۹، ح ۵، ب ۲؛ *علل الشرایع*، ج ۲، ص ۵۱۲.

صدوق در *عیون الاخبار* روایت او را اصح دانسته است. لیکن این مقدار نزد عالمان رجال برای وثاقت کافی نیست.[۱] علی بن محمد هم توثیق ندارد و در اعتبار او عالمان رجال اختلاف‌نظر دارند.[۲] در حدیث دوم ابوجمیله تضعیف شده است.[۳] در حدیث چهارم علاوه بر ارسال، محمدبن علی بصری توثیق ندارد.[۴] حدیث ششم معتبر است. در حدیث هشتم به جز محمد بن علی ماجیلویه و احمد بن عبدالله برقی و محمد بن ابی‌القاسم (عموی برقی) بقیه ناشناخته‌اند یا توثیق ندارند.

دلالت

اولاً: خود این روایات با یکدیگر معارضه دارد، زیرا در حدیث دوم آغاز حیض زمان ابراهیم(ع) دانسته شده و حدیث سوم بیان می‌دارد که زنان از زمان حضرت نوح(ع) قاعدگی داشتند. و در حدیث پنجم حیض را از زمان حوا می‌داند.

این مطلب که زنان از زمان حوا حایض می‌شدند در روایات دیگری نیز بیان شده است:

۱) قال الصادق(ع): «اول دم وقعت علی وجه الارض دم حواء حین حاضت».[۵]

(اول خونی که بر زمین ریخت، خون قاعدگی حوا بود).

۲) القطب الراوندی فی قصص الانبیاء: باسناده عن الصدوق عن ماجیلویه عن محمد بن یحیی العطار عن ابن ابان عن محمد بن اورمه عن عمر بن عثمان عن العبقری عن اسباط عن رجل حدثه علی بن الحسین ان طاووساً قال فی مسجد الحرام «اول دم وقع علی الارض دم هابیل حین قتله قابیل و هو یومئذ قتل ربع الناس فقال له زین العابدین(ع) لیس کما قال: ان اول دم وقع علی الارض دم حواء حین حاضت».[۶]

شخصی به نام طاووس در مسجد الحرام گفت: «اول خونی که بر زمین ریخت خون هابیل بود که توسط قابیل به قتل رسید، و این کشتن یک چهارم همهٔ آدمیان بود. امام سجاد(ع) فرمود: چنین نیست اول خون بر زمین ریخته شده خون قاعدگی حوا بود».

۳) وقال سلمان الفارسی(رض): بهرام روز الیوم الحادی والعشرون قال مولانا جعفر بن محمد الصادق(ع): «انه یوم نحس مستمر یصلح فیه اراقة الدماء... فهو اول یوم اریق فیه الدم وحاضت فیه حواء».[۷]

---

۱. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۱، ص ۳۷ـ۳۸.
۲. همان، ج ۱۲، ص ۱۶۰.
۳. همان، ج ۱۸، ص ۲۸۷.
۴. همان، ج ۱۶، ص ۲۹۴.
۵. *من لایحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۱۲۱، ب ۲۰، ح ۱.
۶. *مستدرک الوسائل*، ج ۲، ص ۳۸، ب ۳۷، ح ۱۳۴۷.
۷. همان، ج ۸، ص ۱۹۸، ب ۲۱؛ *بحار الانوار*، ج ۵۹، ص ۷۶، ح ۱۳۴، ب ۲۱ و ج ۹۷، ص ۲۶۱، ح ۵، ب ۱.

سلمان گفت: روز بیست و یکم، بهرام روز است. امام صادق فرمود: «آن روز نحس است و مناسب خون ریختن (قربانی کردن) است... این اولین روزی است که در آن خون بر زمین ریخت و در این روز حوا قاعده شد».

۴) و منه عن الحسن بن علی السلمی عن احمد بن ایوب عن محمد بن یحیی الازدی عن سعید بن عامر عن جعفر بن سلیمان عن ابی‌هارون العبدی عن عمر بن سلمه... فاتاه الیهودی فقال یا علی... فقال له علی(ع)...: «اول قطرة قطرت علی وجه الارض حیث طمثت حواء...»[1]

امیر مؤمنان(ع) در پاسخ برخی یهودیان فرمودند: «اول قطره خونی که بر زمین ریخت، زمان قاعدگی حوا بود».

ثانیاً: مضمون پاره‌ای از این روایات قابل تعقل نیست. در حدیث دوم «طمث» به عنوان عقوبت معرفی شده، و عقوبت در برابر جرم است. چگونه زنان قبل از ارتکاب جرم جریمه شوند؟ و مگر همه زنان مجرم بوده‌اند؟ زنان برجسته‌ای مانند زینب کبری(ع)، فاطمه معصومه، حکیمه، نرجس و... که از حیض معاف نبوده‌اند با چه جرمی حائض می‌شدند.

در حدیث سوم علت حیض ماهانه ارتکاب جرم هفتصد زن بزهکار ذکر شده است. چرا با بزهکاری گروهی اندک، دیگر زنان عادات ماهانه داشته باشند؟ چگونه بر اثر ازدواج فرزندانِ زنان بد با خوبان، بدی سرایت کرد اما خوبی خوبان اثر نگذاشت؟ با اینکه خوبان بیشتربودند. و چگونه ازدواج عامل سرایت است؟

در حدیث پنجم علت حیض حوا خطای او معرفی شده است. چرا آدم به‌خاطر خطایش معاقب نشد؟ با اینکه هر دو توبه کردند و معصیت را نیز هر دو مرتکب شدند.

از آن گذشته، تعبیر نجاست که در حدیث اول و سوم آمده، توصیف خون است و همان‌گونه که کلمهٔ «فی حد» در حدیث اول دلالت می‌کند غرض تنظیر و تشبیه زن حایض است به کسی که نجاستی بر بدن یا لباس دارد و مجاز نیست با آن حالت داخل عبادات رسمی شود. روایت ششم نیز بر معنایی بیش از این دلالت ندارد زیرا همان‌طور که ملائکه از حضور جُنُب متأذی می‌شوند از حضور حایض نیز متأذی می‌گردند.[2]

اما علامهٔ مجلسی در شرح «رکضة»، که در حدیث هفتم از آن یاد شده بود، گفتند:

«مراد از آن اضرار و آزار است، یعنی شیطان بدین وسیله کار را بر او مشتبه ساخته است».[3]

دو. استثنای برخی زنان از قاعدگی

۱) محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن اسماعیل عن صالح بن عقبة عن یزید

۱. *بحار الانوار*، ج ۳۶، ص ۲۲۰، ب ۴۰ و ص ۳۷۶، ح ۶ و ج ۶۰، ص ۳۹، ح ۶.

۲. *وسائل الشیعة*، ج ۲، ص ۴۶۷، ح ۳ به بعد، آل البیت.

۳. *بحار الانوار*، ج ۷۸، ص ۱۲۰.

بن عبدالملک عن ابی‌جعفر(ع) قال: «لما ولدت فاطمة(س) اوحی الله الی ملک فانطق به لسان محمد(ص) فسماها فاطمة ثم قال انی فطمتک بالعلم و فطمتک من الطمث ثم قال ابوجعفر(ع) والله لقد فطمها الله بالعلم و عن الطمث فی المیثاق».[۱]

امام باقر(ع) فرمود: «آن گاه که فاطمه(س) زاده شد، خداوند به فرشته‌ای وحی کرد تا زبان محمد به این اسم گویا شود و او را فاطمه بنامد. سپس فرمود: تو را با علم عجین ساختم و از حیض دور ساختم. آن گاه امام باقر(ع) فرمود: به خدا سوگند که خداوند خود در میثاق فاطمه را با علم پروراند و او را از حیض دور ساخت».

۲) دلائل الامامة اخبرنی ابوعبدالله الحسین بن ابراهیم بن علی بن عیسی المعروف بابن الخیاط القمی قال اخبرنی ابوالحسن علی بن محمد بن جعفر العسکری قال حدثنی صعصعة بن سیاب بن ناجیه ابومحمد قال حدثنا زید بن موسی قال حدثنا ابوموسی عن ابیه جعفر عن ابیه محمد عن عمه زید بن علی عن ابیه عن سکینة و زینب ابنتی علی عن علی(ع) قال: «قال رسول‌الله(ص): «ان فاطمة خلقت حوریة فی صورة انسیة و ان بنات الانبیاء لایحضن».[۲]

رسول خدا(ص) فرمود: «فاطمه فرشته‌ای در شکل انسان است، به درستی که دختران پیامبران قاعده نمی‌شوند».

۳) مصباح الانوار عن ابی‌جعفر(ع) عن آبائه قال: «انما سمیت فاطمة بنت محمد الطاهرة لطهارتها عن کل دنس و طهارتها من کل رفث و ما رأت قط یوماً حمرة ولانفاساً».[۳]

از امام باقر(ع) نقل شده: «فاطمه، دختر محمد(ص)، «طاهره» نامیده شد، زیرا از هر پلیدی و زشتی منزه است. او هیچ‌گاه خون حیض و نفاس ندید».

۴) المناقب. ابوصالح الموذن فی الأربعین سئل رسول‌الله(ص) ما البتول؟ قال: «التی لم‌حمرة قط ولم تحض فان الحیض مکروه فی بنات الانبیاء و قال(ع) لعائشة یا حمیراء ان فاطمة لیست کنساء الآدمیین لاتعتل کما تعتلن».[۴]

از پیامبر(ص) سؤال شد: «بتول» کیست؟ فرمود: «آن که قاعده نشود. قاعدگی امری ناپسند در دختران انبیاست. به عایشه فرمود: ای حمیرا فاطمه بسان زنان انسانی نیست، مانند آنان‌قاعده نمی‌شود».

۵) عن علی(ع): «ان النبی(ص) سئل ما البتول؟ فانما سمعناک یا رسول‌الله(ص) تقول ان مریم و فاطمة بتول فقال البتول التی لم ترحمرة قط ای لم تحض فان الحیض مکروه فی بنات الانبیاء».[۵]

---

۱. *الکافی*، ج ۱، ص ۴۶۰، ح ۶.
۲. بحار *الانوار*، ج ۷۸، ص ۱۱۲، ح ۳۷؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۲، ص ۳۷، ح ۴؛ *العوالم*، ج ۱۱، ص ۳۰، ح ۴.
۳. بحار *الانوار*، ج ۴۳، ص ۱۹، ح ۲۰؛ *العوالم*، ج ۱۱، ص ۶۶.
۴. همان، ج ۴۳، ص ۱۶، ح ۱۴؛ *مجمع‌الزوائد*، ج ۹، ص ۲۰۲.
۵. همان، ص ۱۵، ح ۱۳ و ج ۷۸، ص ۱۱۲، ح ۳۶؛ کشف *الغمة*، ج ۲، ص ۹۰.

(از پیامبر(ص) سؤال شد: «بتول» کیست؟ شما مریم و فاطمه را بتول می‌دانید. فرمود: آن که هرگز حیض نشود. حیض در دختران انبیا امری ناپسند است).

۶) المناقب. عن الصادق(ع): «اتدری ای شیء تفسیر فاطمة قلت اخبرنی یا سیدی قال فطمت من الشر و یقال انما سمیت فاطمة لانها فطمت عن الطمث».[۱]

امام صادق(ع) به شخصی فرمود: «آیا تفسیر «فاطمه» را می‌دانی؟ گفت: آقای من شما بفرمایید. فرمود: آن که از شر و پلیدی به دور است و گفته می‌شود فاطمه چنین نامیده شد، زیرا از قاعدگی به دور است».

۷) امالی الصدوق. القطان عن السکری عن الجوهری عن العباس بن بکار عن عبداللّه بن المثنی عن عمه ثمامة بن عبداللّه عن انس بن مالک عن امه قالت: «ما رأت فاطمة دماً فی حیض ولا فی نفاس».[۲]

مادر انس بن مالک گوید: «فاطمه هرگز حیض و نفاس ندید».

۸) المناقب. ابوعبداللّه(ع): «قال حرم اللّه النساء علی علیّ ما دامت فاطمة حیة لانها طاهرة لاتحیض».[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «خداوند زنان را بر علی حرام کرد مادامی که فاطمه زنده بود، زیرا فاطمه طاهره بود و حیض نمی‌دید».

۹) محمد بن یحیی عن العمرکی بن علی عن علی بن جعفر عن اخیه ابی‌الحسن الاول: «ان فاطمة صدیقة شهیدة و ان بنات الانبیاء لایطمثن».[۴]

امام کاظم(ع) فرمود: «فاطمه صدیقه و شهیده است، دختران پیامبران قاعده نمی‌شوند».

۱۰) قال النبی(ص): «ان فاطمة لیست کاحد منکن انها لاتری دماً فی حیض ولانفاس کالحوریة».[۵]

رسول خدا فرمود: «فاطمه مانند شما نیست، او بسان حوریان حیض و نفاس نمی‌بیند».

۱۱) عن ابن عباس قال رسول‌اللّه(ص): «ابنتی فاطمة حوراء آدمیة لم تحض ولم تطمث».[۶]

رسول خدا فرمود: «فاطمه حوریه‌ای انسانی است که حیض و نفاس نمی‌بیند».

۱۲) عن ام سلیم زوجة ابی طلحة الانصاری قالت: «لم تر فاطمة بنت رسول‌اللّه(ص) دماً قط فی حیض ولا نفاس».[۷]

---

۱. همان، ص ۱۶. *العوالم*، ج ۱۱، ص ۵۷، ح ۹.
۲. همان، ص ۲۱، ح ۹.
۳. *بحار الانوار*، ج ۴۳، ص ۱۶، ح ۱۵؛ *العوالم*، ج ۱۱، ص ۶۶.
۴. *الکافی*، ج ۱، ص ۴۵۸.
۵. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۵۰.
۶. *کنزالعمال*، ج ۶، ص ۲۱۹؛ *العوالم*، ج ۱۱، ص ۵۴، ح ۱ (منابع اهل سنت را ذکر کرده است).
۷. *اللئالی المصنوعة*، ج ۱، ص ۲۰۵.

ام سلیم گوید: «فاطمه دختر پیامبر(ص) هرگز حیض و نفاس ندید».

۱۳) عن ابن عباس عنه(ص): «فاطمة حوراء آدمیة لم تحض ولم تطمث».[1]

ابن عباس از پیامبر(ص) نقل می‌کند: «فاطمه حوریه‌ای انسانی است، هرگز قاعده نشده است».

۱۴) «لم تحض فاطمة بنت رسول اللّه(ص) لانها خلقت من تفاحة الجنة».[2]

(فاطمه دختر رسول‌اللّه(ص) هرگز حیض ندیده است، زیرا او از سیب بهشت آفریده شد).

برای بررسی این روایات نیز به ارزیابی سند و محتوای آنها باید نظر کرد.

سند

از میان این ۱۴ حدیث تنها سه حدیث به صورت مسند نقل شده و باقی آنها مرسل می‌باشد. و این سه حدیث نیز هیچ یک از صحت و ارزش رجالی برخوردار نیست. زیرا در حدیث اول، که در کتاب *کافی* است، صالح بن عقبه[3] توثیق ندارد بلکه ابن غضایری او را تضعیف کرده است، همچنین یزید بن عبدالملک[4] توثیق نشده است. در حدیث دوم نام صعصعة بن سیاب در کتاب‌های رجالی نیست، زید بن موسی نیز توثیق ندارد[5] و علی بن محمد بن جعفر توسط ابن غضایری تضعیف شده و نجاشی او را مضطرب الحدیث دانسته است.[6]

در حدیث هفتم عباس بن بکار[7] توثیق ندارد، نام عبداللّه المثنی در کتاب‌های رجالی نیست و ثمامة نیز توثیق[8] نشده است.

حدیث ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳ و ۱۴ در منابع اهل سنت نقل شده است. چند تن از عالمان اهل سنت که این احادیث را نقل کرده‌اند، به ضعف سند و وضعی بودن آنها تصریح کرده‌اند مانند: خطیب بغدادی، ابن جوزی، سیوطی و...[9].

دلالت

اولاً: در پاره‌ای از احادیث ذکر شد که دختران انبیا قاعده نمی‌شدند. این کلیت قابل اثبات نیست و هیچ شاهد تاریخی بر اثبات این مطلب نیست. پیامبر اکرم(ص) غیر از فاطمه دختران دیگری نیز داشتند و در هیچ کجا اشاره نشده که آنان مبرّا از حیض بوده‌اند.

---

۱. همان، ص ۲۰۸؛ طبری، *ذخائر العقبی*، ص ۲۶.

۲. القرمانی، احمد بن یوسف، *اخبار الدول و آثار الأول فی التاریخ*، عالم‌الکتب، ج ۱، ص ۲۵۶. گفتنی است در کتاب *العوالم*، ج ۱۱، ص ۶۱ـ۶۴ هفت حدیث دیگر به این مضمون نقل شده است.

۳. *معجم رجال الحدیث*، ج ۹، ص ۷۸ـ۷۹.

۴. همان، ج ۲۰، ص ۱۱۶ـ۱۱۷.

۵. همان، ج ۷، ص ۳۵۹.

۶. همان، ج ۱۲، ص ۱۳۲.

۷. همان، ج ۹، ص ۲۲۴.

۸. همان، ج ۳، ص ۴۱۳.

۹. البانی، محمد ناصرالدین، *سلسلة الاحادیث الضعیفة*، ج ۱، ص ۶۱۸، ش ۴۲۸.

دختران شعیب که در قرآن از آنها یاد شده و در روایات شرح داستان آنها آمده نیز، چنین مطلبی دربارهٔ آنها گفته نشده است. هم‌چنین علامه مجلسی فرموده همسر فرعون دختر پیامبر بود[۱] و چنین مطلبی دربارهٔ او نیز گفته نشده است.

ثانیاً: در برخی روایات تصریح شده که مریم حیض می‌دید:

العیاشی عن علی بن مهزیار فی‌حدیث قال: قلت: «اکان یصیب مریم ما تصیب النساء من الطمث قال(ع) نعم ماکانت الا امرأة من النساء».[۲]

علی بن مهزیار گوید: «پرسیدم: آیا مریم قاعده می‌شد؟ فرمود: بلی او زنی بود مانند دیگر زنان».

ثالثاً: نسبت به حضرت زهرا(س) که در تمام احادیث نامش ذکر شده بود دو حدیث معارض وجود دارد.

۱) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن ابن اذینة عن زرارة قال: «سألت اباجعفر(ع) عن قضاء الحائض الصلاة ثم تقضی الصیام قال لیس علیها ان تقضی الصلاة و علیها ان تقضی صوم شهر رمضان ثم اقبل علیّ فقال ان رسول‌اللّه (ص) کان یامر بذلک فاطمة و کان یامر بذلک المؤمنات».[۳]

زراره گوید: «از امام باقر(ع) پرسیدم: آیا حایض باید نماز و روزه‌اش را قضا کند. فرمود: نمازها قضا ندارد اما روزه‌ها را قضا کند. سپس به من رو کرد و فرمود: پیامبر فاطمه را به این دستور فرمان می‌داد و زنان مؤمن را نیز چنین امر می‌کرد».

این روایت نسخه بدل دارد بدین صورت: کان یأمر بذلک فاطمة و کانت تأمر بذلک المؤمنات.

این نسخه بدل در *وسایل الشیعة* چاپ قبل و جدید[۴] وجود دارد. در *مرآة العقول*[۵] و بعضی از چاپ‌های *کافی*[۶] و *تهذیب*[۷] فقط نقل دوم آمده است.

۲) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن علی بن مهزیار قال: «کتبت الیه امرأة طهرت من حیضها او دم نفاسها فی اول یوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت و صامت شهر رمضان کله من غیر ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لکل صلاتین هل یجوز صومها و صلاتها ام لا؟ فکتب (ع) تقضی صومها و لاتقضی صلاتها لان رسول‌اللّه(ص) کان یامر المـؤمنات من نساءه بذلک».

و رواه الشیخ باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن محمد بن عبدالجبار عن علی بـن مهزیار و رواه الصدوق فی العلل عن ابیه عن سعد بن عبداللّه عن احمد بن ادریس عن محمد بن

---

۱. *بحار الانوار*، ج ۱۳، ص ۱۶.
۲. *مستدرک الوسایل*، ج ۲، ص ۳۸، ب ۳۷، ح ۱۳۴۶.
۳. *وسائل الشیعة*، ج ۲، ص ۵۸۹، ب ۴۱، ح ۲.
۴. همان، ص ۳۴۷؛ آل البیت.
۵. *مرآة العقول*، ج ۱۳، ص ۲۴۸.
۶. *الکافی*، ج ۳، ص ۱۰۴، ح ۳.
۷. *تهذیب الاحکام*، ج ۱، ص ۱۶۰.

احمد عن محمد بن عبدالجبار و رواه الکلینی عن احمد بن ادریس مثله الا ان فی روایة الکلینی والشیخ «کان یامر فاطمة والمؤمنات».[۱]

علی بن مهزیار گوید: «نامه‌ای به [امام(ع)] نوشتم و پرسیدم: زنی در آغاز ماه رمضان از حیض یا نفاس پاک شده ولی پس از آن مستحاضه شده، بدون آن‌که به وظایف استحاضه عمل کند ماه رمضان را روزه گرفته و نماز خوانده است، آیا نماز و روزه‌اش درست است؟ فرمود: روزه‌ها را قضا کند اما قضای نماز لازم نیست. پیامبر(ص) زنان مؤمن را چنین فرمان می‌داد».

این دو روایت از جهت سند معتبر می‌باشند و از جهت دلالت نیز طبق بعضی نسخه‌ها واضح و روشن است. گرچه عالمانِ اخباری از قبیل شیخ حرّ عاملی[۲]، شیخ یوسف بحرانی،[۳] علامهٔ مجلسی،[۴] فیضِ کاشانی[۵] روایت را به تأویل برده و گفته‌اند مراد آن است که پیامبر(ص) به فاطمه می‌فرمود تا آن حضرت به زنان تعلیم دهد.

و نیز برخی احتمال داده‌اند، مراد از فاطمه دختر ابی‌جیش باشد. زیرا وی مشهور بود به کثرت استحاضه، و پرسش‌های فراوانی در این زمینه از رسول خدا داشت.[۶]

قصد ما اثبات حیض برای دختر رسول خدا نیست، بلکه اشاره به این نکته است که مسئله چنان واضح و روشن نیست و قبل از دورهٔ اخباری‌ها نقدی از فقیهی یا عالمی بر این دو حدیث نقل نشده است. و کلینی و شیخ طوسی که این دو حدیث را در کتاب خویش آورده‌اند نیز، نقدی بر آن نداشته‌اند.

ثالثاً: استثنای یک زن از حیض دلالتی بر نقص و پلیدی دیگران ندارد. به عبارت دیگر اگر ثابت شد زنی به طور خارق‌العاده و اعجاز از حیض مبرّا بود، این تفضلی الهی است بر وی، و ذمی را بر دیگران اثبات نمی‌کند. زیرا وجود یک ویژگی و صفت، در فردی یا گروهی، گاه بدین صورت است که دیگران در حالت طبیعی و متعارف به سرمی‌برند و این گروه امتیازی کسب کرده‌اند. و گاهی چنین است که این صفت و ویژگی برای این دستهٔ خاص، حالت متعارف دارد و دیگران از این حال طبیعی محرومند. در این صورت محرومیت دیگران نقص است، زیرا از وضع متعارف خارج شده‌اند.

مبرّا بودن دسته‌ای از زنان از حیض از قبیل اول است. یعنی سنّت آفرینش بر این قرار گرفته که زنان حیض شوند تا نسل آدمی باقی بماند لیکن تعدادی از زنان به نحو خارق‌العاده و به عنوان تفضلی الهی قاعده نمی‌شوند. این نشان‌دهندهٔ نقص زنان حایض نیست.

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۲، ص ۵۹۰، ح ۷ و ج ۲، ص ۳۹۴، آل البیت؛ *تهذیب الاحکام*، ج ۴، ص ۳۱۰، ح ۹۳۷؛ *الکافی*، ج ۴، ص ۱۳۶، ح ۶؛ *علل الشرایع*، ص ۲۹۳، ب ۲۲۴؛ *من‌لایحضره الفقیه*، ج ۲، ص ۹۴، ح ۴۱۹؛ *الوافی*، ج ۱۱، ص ۳۲۷؛ *مرآة العقول*، ج ۱۶، ص ۳۴۰ و ۳۴۳.

۲. *وسائل الشیعة*، ج ۲، ص ۳۴۷، آل البیت.

۳. *الحدائق الناضرة*، ج ۳، ص ۲۹۶ـ۲۹۷.

۴. *مرآة العقول*، ج ۱۳، ص ۲۴۸ و ج ۱۶، ص ۳۴۰ و ۳۴۳.

۵. *الوافی*، ج ۱۱، ص ۳۲۷.

۶. *الحدائق الناضرة*، ج ۳، ص ۲۹۶ـ۲۹۷.

همان‌گونه که در پاره‌ای روایات آمد، انبیا و ائمه در خواب محتلم نمی‌شوند،[۱] اما سایر مردان گاهی در خواب محتلم می‌شوند. آیا احتلام نقصی بر مردان است؟ حال آن که در میان این مردان عالمانی هستند که از انبیای بنی‌اسرائیل برترند. در برخی از این روایات چنین تعبیر شده که احتلام از شیطان است و خداوند اولیائش را از شیطان حفظ می‌کند.

سه. حیض و نقصان ایمان

روایات این قسمت با روایات نقصان عقل مشترک است. از ۲۲ حدیث نقل شده در آنجا ۱۹ حدیث بر نقص ایمان زنان نیز دلالت دارد. از میان آنها در ۱۳ حدیث نقصان ایمان به حیض و قاعدگی تعلیل شده و در شش حدیث نقصان ایمان بدون تعلیل بیان شده است.

براین اساس، نتیجه‌ای را که آن جا از جهت ارزیابی سندی ارائه کردیم در این جا نیز مطرح است و آن این که در کتب شیعه به حدیث صحیحُ السَّند برنمی‌خوریم و احادیث اهل سنت به حدس قوی بیش از یکی نبوده که به شکل‌های متفاوت نقل شده است.

در برخی از آنها، یعنی حدیث ۱، ۴، ۵، ۱۱، ۱۷ و ۲۱ فقط نقصان دین بیان شده و هیچ‌گونه توضیح یا تعلیل در آن نیست. در سایر احادیث سبب نقص ایمان و دین زنان حیض وقاعدگی آنان دانسته شده است.

ایراد چهارمی که در دلالت روایات در مبحث نقص عقل گفتیم اینجا نیز جاری است، یعنی مضمون برخی احادیث مانند حدیث سوم و یازدهم قابل فهم و تعقّل نیست.

گذشته از آن، این محرومیت به شمار نمی‌آید بلکه نوعی تشریفات عبادی و دینی است که شرع در شکل و صورت عبادات مقرر داشته است.

مردان هم اگر وضو نداشته باشند، نمی‌توانند نماز بخوانند یا به خط قرآن دست زنند. مردان هم اگر مُحتلِم باشند حق ورود به مساجد و انجام نوعی خاص از عبادات را ندارند.

مسافران در سفر نباید روزهٔ واجب بگیرند و نماز آنها قصر و شکسته است. مریض از گرفتن روزه معاف است اینها همه جزو آدابی است که دین مقرر داشته است.

برای زنان حایض مستحب است در ایام قاعدگی بر مُصلّای خویش بنشینند و ذکر خداوند بگویند[۲] همان‌گونه که به مسافر گفته شده بعد از هر نماز شکسته ذکر «سبحان اللّه والحمداللّه ولا اله الا اللّه واللّه اکبر» را ۳۰ دفعه بگوید.[۳]

زن حایض می‌تواند قرآن تلاوت کند جز چهار آیه سجده‌دار، و می‌دانیم حقیقت نماز ذکر و

۱. در مورد ائمه(ع): *بحارالانوار*، ج ۲۵، ص ۱۵۷، ح ۲۸ و ج ۵۰، ص ۲۹۰، ح ۶۴ و ج ۵۰، ص ۳۰، ح ۱۷؛ در مورد پیامبر اسلام(ص)، *بحارالانوار*، ج ۱۶، ص ۱۷۷، ح ۱۹.

۲. *وسائل‌الشیعة*، ج ۲، ص ۵۸۷، ب ۴۰، ح ۵.

۳. *تحریرالوسیلة*، ج ۱، ص ۲۶۴، م ۱۱.

یاد خدا است «أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِذِكْرِي»[1] و می‌دانیم که خدای متعال به قلب و دل نظر می‌افکند، نه به صورت و شکل عمل و این مضمون در روایات فراوانی وارد شده است.[2]

حال اگر مکلّفی به دستور شرع از برخی اشکال خاص عبادت معاف شد، آیا می‌توان ضعف معنویت و ایمان وی را نتیجه گرفت؟

وانگهی در تمام احادیث بیستگانه، جز حدیث هفتم، تعبیر نقصان دین وجود دارد نه نقصان ایمان. و روشن است که واژهٔ دین با ایمان تفاوت جوهری دارد. دین در غالب استعمال‌ها به معنای تکالیف و وظایف به کار می‌رود و ایمان حالت معنوی است که در انسان بر اثر رعایت آداب و دستورات دینی حاصل می‌آید.

زنان نسبت به مردان نقص دین دارند یعنی از تکالیف کمتری برخوردارند و در برخی اوقات از انجام تکالیف و دستورات معاف شده‌اند. نقص دین، نقص ارزشی نیست نوعی تخفیف و تسهیل بر طایفه‌ای از مکلّفان است. بلی نقص ایمان، نوعی ارزشگذاری منفی را به دنبال دارد. شاهد بر این مدعا آن است که لغویان اتفاق دارند ایمان به معنای تصدیق قلبی و اعتقاد است[3]، اما دین معانی مختلفی دارد از قبیل روش، عادت، حالت و...[4].

به عبارت دیگر، دین معنای شکلی و قالبی و آنچه ملموس و محسوس است دارد، اما ایمان حالتی درونی است.

بدین جهت، دین کمال و نقص برمی‌دارد، اما ایمان چنین نیست، یا وجود دارد و یافت شده یعنی تصدیق قلبی حاصل آمده یا موجود نیست.

علامه طباطبایی همین مطلب را در معنای اکمال دین در آیهٔ «اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»[5] فرموده است.[6]

شاهد دیگر بر این امر آن است که در احادیث فعل‌هایی از قبیل وضع[7]، اختلاف[8]، نصب[9]، اخذ[10]، اتخاذ[11] و ... به دین نسبت داده شده که نمی‌توان آنها را به ایمان نسبت داد.

اما ایمان در موارد فراوانی با «قلب» و «دل»[12] همراه است. یا گفته شده «اختلط الایمان لحمه».[13]

---

۱. طه ۱۴:۲۰

۲. از قبیل، ان‌اللّه لا ینظر الی صورکم ولا الی‌اقوالکم و لکن ینظر الی قلوبکم واعمالکم. القصد الی اللّه تعالی بالقلوب ابلغ من اتعاب الجوارح بالاعمال؛ *میزان الحکمة*، ج ۸، ص ۲۱۸.

۳. *لسان العرب*، ج ۱، ص ۲۲۴.

۴. همان، ج ۴، ص ۴۶۰ـ۴۶۲.

۵. مائده ۳:۵

۶. *المیزان*، ج ۵، ص ۱۷۹ـ۱۸۰.

۷. *بحار الانوار*، ج ۲، ص ۲۹۸، ح ۲۱.

۸. همان، ج ۵۰، ص ۲۵.

۹. همان، ج ۲۷، ص ۲۳۲.

۱۰. *الکافی*، ج ۲، ص ۴۶، ح ۲.

۱۱. *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۳۰۲، ح ۳۸.

۱۲. همان، ج ۱۵، ص 256 و ج ۱۶، ص ۱۳۹.

۱۳. همان، ج ۱۹، ص ۳۵.

و امّا حدیث هفتم، که خطبهٔ هشتادم از *نهج‌البلاغة* است، کلمهٔ «نواقص الایمان» در آن به کار رفته؛ در این سخن نیز ایمان به معنای دین است زیرا:

۱) مؤلف کتاب *مصادر نهج‌البلاغه و اسانیدها* در ذیل این حدیث می‌نویسد:

«هذا مأخوذ من قولِ رسول‌اللّه(ص) ما رأیت ناقصات عقل و دین اغلب لعقول ذوی‌الالباب».[۱]

این سخن از گفتهٔ پیامبر(ص) «ما رأیت ناقصات عقل و دین...» گرفته شده است.

بنابراین، ایمان هم به نحو مَجاز همان معنای دین و دستور و حکم را دارد.

۲) تعلیلِ ذیلِ این سخن، شاهد آن است که مراد از ایمان، دین است. زیرا علت رفع حکم شرعی ذکر شده است. و اشاره و توضیحی در این خطبه نیست که مراد آثار معنوی و باطنی این رفع حکم است.

۳) وجود نوزده روایت با کلمهٔ «دین» قرینه بر آن می‌شود که حدیث بیستم نیز، که با همان سیاق و تعبیر وارد شده، هم معنا با آنها باشد.

در جمع‌بندی نهایی این بحث می‌توان گفت: حیض یک جریان طبیعی است برای بقای نسل آدمی و ارتباطی با عقوبت‌های الهی ندارد. و اگر شکل خاصی از عبادات، در این حال ممنوع است نشان دهندهٔ پلیدی زن حایض نیست.

مردان هم محتلم می‌شوند و در حال احتلام نمی‌توانند نماز بخوانند و روزه باشند. زن و مرد با بدن و لباس نجس نمی‌توانند نماز بخوانند و بدون وضو نباید مس قرآن نمایند.

البته تمام افراد در تمام این حالت‌ها از ذکر و یاد خدا و تلاوت قرآن منع نشده، بلکه ترغیب بدان هم شده‌اند.

در نتیجه، قاعدگی زنان ارزش‌یابیِ منفی را بدنبال ندارد.

معنای احادیث نقص دین هم، بر فرض صدور و صحت آنها، این است که تکلیف زنان در این احوال کمتر از تکلیف مردان است. سخن از نقص دین است نه نقص ایمان، و نقص دین یعنی نقص پاره‌ای از دستورات و تکالیف. حضرت علی(ع) ـ بر فرض صدور روایت ـ گویا به مردم می‌گوید خداوند در این احوال، مراعات حال زنان را کرده و تخفیفی بر آنان روا داشته است. خداوند در حال صلح زن را از مهم‌ترین تکلیف، یعنی نماز، معاف داشته است. شما بر آنان در جنگ سخت مگیرید و برخی از حرکت‌های آنان شما را به عکس‌العمل‌های خشن وادار نسازد.

۲. نبوت زنان

اعتقاد و باور به این که زنان نمی‌توانند رسول و پیامبر باشند از نشانه‌های نقص معنوی زنان دانسته

---

۱. حسینی، سیدعبدالزهراء، *مصادر نهج‌البلاغة و اسانیدها*، ج ۲، ص ۸۶.

شده است. حامیان این رأی استدلال‌هایی اقامه می‌کنند که به نقل و بررسی آن می‌پردازیم:

موافقان

الف. قرآن ــ سه آیه از قرآن مورد استناد قرار گرفته که مضمون واحدی را می‌رساند:

«وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى».[۱]

(و ما پیش از تو به رسالت نفرستادیم مگر مردانی را از مردم قریه‌ها که به آنها وحی کردیم).

«وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ».[۲]

(اگر خود نمی‌دانید، از اهل ذکر بپرسید که ما پیش از تو به رسالت نفرستادیم، مگر مردانی را که به آنها وحی می‌فرستادیم).

«وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاتَعْلَمُونَ».[۳]

(ما پیش از تو به رسالت نفرستادیم، مگر مردانی را که به آنها وحی می‌کردیم و اگر خود نمی‌دانید از اهل ذکر بپرسید).

فخر رازی به این آیات تمسک جسته و گفته است: «مریم(ع) جزء انبیا نبود زیرا خدای متعال فرموده ما قبل از تو مردان را به رسالت فرستادیم و فرستادن جبرئیل کرامتی بر مریم بود».[۴]

مرحوم علامهٔ طباطبایی فرموده است: «وحی بر مادر موسی الهام قلبی بود. در کلام خداوند وحی منحصر به وحی پیامبری نیست لذا به زنبور عسل هم وحی شده است. اما وحیِ پیامبری، زنان از آن بی‌بهره‌اند و به آنان وحی نمی‌شود، زیرا خداوند فرموده ما مردان را به رسالت فرستادیم».[۵]

بسیاری از مفسران بر نفی نبوت زنان یا حضرت مریم(ع) به این آیات استناد کرده‌اند.[۶]

حق آن است که این آیه‌های مبارکه بر این مطلب دلالتی ندارد. گرچه این مدعا در جای دیگر و با دلیلی دیگر ثابت شده باشد زیرا:

اولاً: این سه آیه در مقام پاسخ به تلقی مشرکان است که متوقع بودند پیامبر باید موجودی غیرطبیعی و غیرعادی باشد و نمی‌تواند از جنس انسان باشد. در پاسخ آنان گفته می‌شود مگر رسولان قبلی انسان نبودند؟ اگر شک و تردید دارید از اهل ذِکر یا اهل کتاب پرسش کنید. انبیاء گذشته نیز انسان عادی بودند که بر آنان وحی می‌شد. آنان نیز غذا می‌خوردند.

مفسران قبول دارند که آیات در مقام رفع چنین توهم و توقع و اثبات انسان بودن انبیاء است.

---

۱. یوسف ۱۰۹:۱۲ ۲. نحل ۴۳:۱۶ ۳. انبیاء ۷:۲۱

۴. فخر رازی، پیشین، ج ۸، ص ۴۳ و ج ۱۸، ص ۲۲۶ و ج ۲۰، ص ۳۶.

۵. طباطبایی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۴۹ــ۱۵۰.

۶. تفسیر *المراغی*، ج ۳، ص ۱۵۰ــ۱۵۱؛ *احکام القرآن* (جصّاص) ج ۲، ص ۱۲.

جالب است که علامهٔ طباطبایی با همین بیان، معضل و مشکلی را از این آیات حل کرده‌اند. زیرا براساس این آیات نباید بپذیریم کودکی پیامبر باشد؛ با این که در قرآن، نبوت حضرت عیسی(ع) در کودکی و صباوت، تقریر و تثبیت شده است. برخی پاسخ گفته‌اند: نبوّت اعم از رسالت است و در این آیات رسالت نفی شده نه نبوت و عیسی(ع) در کودکی نبی بود نه رسول.

ایشان این پاسخ را نمی‌پذیرد و می‌فرماید فعل «ارسلنا» در قرآن برای رسالت و نبوت هر دو به کار می‌رود و در این جا به صورت مطلق آمده، بدین جهت نفی رسالت و نبوت از کودکان نیز می‌کند.

جوابی که ایشان می‌پذیرد این است که این آیات درصدد بیان بشر بودن پیامبران است، خواه در آغاز نبوت کودک باشند یا به مرتبهٔ مردان رسیده باشند.[1]

تعجب اینجاست که رجال معنای بسیط و واحد دارد که با آن دو چیز نفی می‌شود: کودکی و زنانگی. و شما چگونه از کودکی صرف‌نظر می‌کنید و رجال را در مقام بیان این مطلب نمی‌دانید اما در مقام بیان نفی زن بودن می‌دانید. از سوی دیگر نهایتِ درجهٔ دلالت این آیه‌ها بر این مطلب، ظهور است. علامهٔ طباطبایی معتقدند در اثبات حقایق تاریخی، تعبّد و اصول عقلایی را راهی نیست و نمی‌توان با ظهورات و أصالةُ الظهور حقایق تاریخی را اثبات نمود.[2]

ثانیاً: واژهٔ «رجال» ۲۸ دفعه در قرآن به کار رفته است. در دو مورد به معنی پیاده‌هاست.[3] در ۱۶ مورد[4] در مقابل نساء یا ضمیر مؤنث به کار رفته که معین می‌سازد مراد و منظور مردان در برابر زنان است. در ده مورد دیگر رجال نه به معنای پیاده‌هاست و نه قرینه‌ای وجود دارد که معین سازد در برابر نساء به کار رفته است. سه آیه از این آیات دهگانه همین آیه‌های مورد بحث است و هفت مورد دیگر چنین است:

«وَ عَلَی ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ یُعْرَفُونَ کُلّاً بِسِیمَاهُمْ...* وَنَادَی أَصْحَابُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالاً یَعْرِفُونَهُمْ بِسِیمَاهُمْ».[5]

(و بر اعراف مردانی هستند که همه را به نشانی‌شان می‌شناسند... ساکنان اعراف مردانی را که به نشانی‌شان می‌شناسند آواز دهند).

«فِیهِ رِجَالٌ یُحِبُّونَ أَنْ یَتَطَهَّرُوا».[6]

(در آنجا مردانی هستند که دوست دارند پاکیزه باشند).

«رِجَالٌ لاتُلْهِیهِمْ تِجَارَةٌ وَلابَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللّٰهِ».[7]

(مردانی که هیچ تجارت و خرید و فروختی از یاد خدا بازشان ندارد).

---

۱. طباطبایی، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۵۶ـ۲۵۷.

۲. طباطبایی، پیشین، ج ۸، ص ۱۴۱، ۲۶۱ و ج ۹، ص ۲۱۱ـ۲۱۲ و ج ۱۰،ص ۳۵۱.

۳. بقره ۲:۲۳۹؛ حج ۲۲:۲۷.

۴. بقره ۲:۲۲۸؛ نساء ۴:۷، ۳۲، ۳۴، ۵۷، ۹۸؛ اعراف ۷:۸۱.

۵. اعراف ۷:۴۶،۴۸

۶. توبه ۹:۱۰۸

۷. نور ۲۴:۳۷

«مِنَ الْمُؤْمِنِینَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُو اللّٰهَ عَلَیْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَی نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ یَنْتَظِرُ».[۱]
(از مؤمنان مردانی هستند که به پیمانی که با خدا بسته بودند وفا کردند. بعضی بر سر پیمان خویش جان باختند و بعضی چشم به راهند).
«مَا کَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِکُمْ وَ لَکِنْ رَسُولَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِیِّینَ».[۲]
(محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست. او رسول خدا و خاتم پیامبران است).
این آیه با صرف نظر از روایاتی که فرزند خواندگی زیدبن حارثه را مطرح کرد مورد نظر بوده است.
«وَ قَالُوا مَا لَنَا لاَنَرَی رِجَالاً کُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الأَشْرَارِ».[۳]
(و گویند: چرا مردانی را که از اشرار می‌شمردیم اکنون نمی‌بینیم).
«وَ أَنَّهُ کَانَ رِجَالٌ مِنَ الإِنْسِ یَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقاً».[۴]
(و نیز مردانی بودند از آدمیان که به مردانی از جن پناه می‌بردند و بر طغیانشان می‌افزودند).
نتیجه‌ای که از این بررسی برمی‌آید، آن است که در قرآن کریم اگر رجال به کار رود و قرینه بر معنای خاص آن نباشد زنان و مردان را شامل می‌شود. بدین سبب اگر در جایی قرینه و شاهد بر تعیین وجود نداشت، اختصاص آن به مردان نیازمند دلیل و برهان است و نمی‌توان به معنای لغوی آن استناد و استشهاد کرد.

این رویّه‌ای مقبول نزد مفسران و حتی فقیهان در به دست آوردن معانی مفردات و جمله‌های قرآنی است. خلاصه آن که این آیات بر نفی نبوّت و پیامبری زنان دلالتی ندارد.

ب. روایات ــ در روایات و احادیث جملاتی که صراحتاً بر نفی نبوّت زنان دلالت کند نیست. در روایاتی که عدد انبیا ذکر شده است، گرچه کلمهٔ نبی به کار رفته اما روشن است که اگر پیامبری از زنان باشد این واژه آن را شامل می‌گردد زیرا تغلیب در همه زبانها، به‌ویژه در زبان عرب، باب گسترده‌ای دارد. و نیز روایاتی که طبقات انبیا را بیان می‌کند شاهدی بر تعیین پیامبری در مردان نیست.[۵] البته حامیان این نظر می‌توانند به برخی احادیث استدلال کنند:

۱) حدیثی در مستدرک *الوسائل* نقل شده که صریحاً نفی پیامبری زنان را دارد.

المولی سعید المزیدی فی تحفة الاخوان: عن ابی بصیر عن الصادق(ع) فی خبر طویل فی خلقة آدم و حواء و دخولهما الجنة و خروجهما منها ـ الی ان قال: «قال ابن عباس فنودیت یا حواء... ولم اجعل منکن حاکماً ولا ابعث منکن نبیاً».[۶]

این حدیث قابل تمسک نیست زیرا از جهت سند ارسال دارد و کتاب *تحفة الاخوان* نیز کتابی

---

۱. احزاب ۲۳:۳۳. ۲. احزاب ۴۰:۳۳. ۳. ص ۶۲:۳۸.
۴. جن ۶:۷۲. ۵. کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۴، ح ۱ و ص ۱۷۶، ح ۱ـ۴.
۶. نوری، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۸۶، ح ۲.

شناخته شده و معروف نزد علمای شیعه نیست. گذشته از آن، چگونه امام صادق(ع) از ابن‌عباس این مطالب را نقل می‌کند.

به علاوه مضمون این حدیث قابل پذیرش نیست، زیرا سبب محرومیت‌های فراوان زنان را عصیان حوا در بهشت معرفی کرده، با این که این عصیان از آدم و حوا هر دو سر زده و اگر کیفر آن گناه محرومیت‌هاست باید برای هر دو صنف باشد.

۲) ممکن است به کمک دو دسته از احادیث استدلالی بر نفی پیامبری زنان اقامه شود، بدین صورت که:

الف. احادیثی بر این دلالت دارد که قضاوت و حکومت شعبه‌ای از نبوّت است از قبیل:

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی، عن محمد بن احمد عن یعقوب بن یزید عن یحیی المبارک عن عبداللّه بن جبلة عن ابی جمیلة عن اسحاق بن عمار عن ابی عبداللّه(ع) قال: قال امیرالمؤمنین(ع) لشریح: «یا شریح قد جلست مجلساً لایجلسه الانبی او وصی نبی او شقی».[۱]

(امیر مؤمنان(ع) به شریح، فرمود: ای شریح، در جایی نشسته‌ای که جایگاه پیامبر یا جانشین اوست یا فرد شقی می‌نشیند).

محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن ابی‌عبداللّه المؤمن عن ابن مسکان عن سلیمان بن خالد عن ابی عبداللّه(ع) قال: «اتقوا الحکومة فان الحکومة انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی‌المسلمین لنبی [کنبی] او وصی نبی».[۲]

(امام صادق(ع) فرمود: از حکومت (دادرسی) بپرهیزید، زیرا حکومت از آنِ پیشوای دانا در دادرسی عادل در میان مسلمانان، مانند پیامبر(ص) یا جانشین اوست).

ب. در دسته‌ای دیگر از احادیث شرط قضاوت و حکومت رجولیت ذکر شده است از قبیل:

«لاتولی المرأة القضاء ولا الامارة».[۳]

(زن عهده‌دار دادرسی و زمامداری نشود).

«لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة».[۴]

(هرگز به رستگاری نرسد جامعه‌ای که سرپرستی آن را زن برعهده دارد).

«لاتملک المرأة من الامر مایجاوز نفسها».[۵]

(زن فراتر از توانش امور را به دست نگیرد).

«معاشر الناس لاتطیعوا النساء علی حال ولا تأمنوهن علی مال ولاتذروهن یدبرن امر العیال».[۶]

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۸، ص ۷، ح ۲.
۲. همان، ح ۳.
۳. *بحار الانوار*، ج ۱۰۳، ص ۲۵۴، ب ۵، ح ۱.
۴. پیشین، ج ۳۲، ص ۱۹۴، ب ۳، ح ۱۴۳.
۵. همان، ج ۱۰۳، ص ۲۵۳، ب ۴، ح ۵۶.
۶. همان، ص ۲۲۳، ب ۲، ح ۱.

(ای مردم، از زنان در هیچ شرایطی اطاعت نکنید، آنان را بر مال خود امین ندانید و مگذارید سرپرستی خانواده را در دست گیرند).

«اذاکان امراؤکم شرارکم و اغنیائکم بخلائکم و امورکم الی نساءکم فبطن الارض خیرلکم من ظهرها».[۱]

(هنگامی که اشرار فرمانروا شوند، ثروتمندان بخیل باشند، کارها در دست زنان باشد، باطن زمین برای شما بهتر از روی زمین است).

«إتقوا شرار النساء و کونوا من خیارهن علی حذر. و إن أمرنکم بالمعروف، فخالفوهن کیلا یطمعن منکم فی المنکر».[۲]

(از زنان بد دوری کنید و از خوبانشان واهمه داشته باشید. اگر شما را به نیکی فرمان دادند، مخالفت کنید، تا فرمان دادن به بدی را طمع مکنند).

«أَخّروهُنّ من حیث أَخّرهن اللّه».[۳]

(زنان را از همان‌جا که خداوند عقب انداخته، عقب اندازید).

«ایاکم ان یحاکم بعضکم الی اهل الجور ولکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم».[۴]

(بترسید از این که اهل جور را به قضاوت گیرید. مردی از شما که دستورات ما را می‌داند بیابید و او را حاکم کنید).

بررسی دقیق و مبسوط این احادیث و روایات مشابه را از جهت سند و دلالت به بخش‌های بعدی تحقیق وامی‌گذاریم و با این فرض که سند و دلالت این‌ها تمام است ـ که چنین نیست ـ می‌گوییم این استدلال ناتمام است و مقصود مدعی را اثبات نمی‌کند. زیرا:

۱) این که زن نمی‌تواند قاضی باشد، مورد اتفاق شیعه و اهل سنت نیست. برخی از فقیهان شیعه قضاوت زن را جایز می‌شمردند[۵] و فقیهان اهل سنت نیز در مواردی داوری زن را تجویز کرده‌اند.[۶] در نتیجه مقدمهٔ دوم این استدلال چندان مسلم نیست.

۲) بر فرض مرد بودن، شرط قضاوت و داوری باشد، دلیل نداریم هر شرطی در منصوب معتبر و لازم است باید نصب کننده نیز همان شرایط و ویژگی‌ها را دارا باشد. موارد نقض، فراوان یافت می‌شود.

---

۱. همان، ج ۷۷، ص ۱۴۱، ب ۷، ح ۱.
۲. همان، ج ۷۵، ص ۹۸، ب ۴۸، ح ۴.
۳. نوری، پیشین، ج ۳، ص ۳۳۳، ب ۵، ح ۳۷۱۵.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۸، ص ۴، ب ۱، ح ۵؛ ج ۲۷، ص ۱۳، ب ۱۳، ح ۳، ۸۳، آل البیت.
۵. *قضا و قضاوت در اسلام*، ص ۵۵ـ۵۷.
۶. وهبة الزحیلی، *الفقه الاسلامی و ادلته*، ج ۶، ص ۴۸۲ـ۴۸۳.

برخی کتابت و نوشتن را در قاضی شرط می‌دانند، با این که معترفند پیامبر(ص) نمی‌نوشت.[۱]

در قاضی بینایی را معتبر می‌دانند با این که معترفند برخی پیامبران مانند شعیب و یعقوب نابینا بودند.[۲]

امام جمعه در زمان برپایی حکومت اسلامی باید منصوب باشد و از شرایط او آن است که پیرمرد نباشد. از مریضی و کوری مصون باشد.[۳] با این که در حاکم که او را نصب می‌کند و همچنین پیامبر(ص) و امام پیر نبودن جزء شرایط نیست.

همچنین در حاکم سلامت از مرض و کوری شرط نیست. و اگر شرط باشد از شرایط اختلافی است.[۴]

نتیجه آن که از انضمام این دو دسته روایت نمی‌توان مرد بودن پیامبران را استنتاج نمود، چرا که تمامیّت استدلال در گروِ ضمیمه ساختنِ حداقل یک مقدمهٔ خارجی است، که هر شرطی در شاخه و فرع معتبر شد اصل هم بدان مشروط است و با ارائهٔ برخی از نقض‌ها نشان داده شد این مقدمه قابل اثبات نیست.

ج. اجماع ــ گروهی از علمای اهل سنت ادعای اجماع کرده‌اند بر این که زن نمی‌تواند پیغمبر باشد و خداوند پیامبری را در قشر زنان قرار نداده است. بیضاوی گفته است:

اجماع است بر آن که خداوند زنی را به پیامبری نگرفته و این آیه بر آن دلالت دارد: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكِ إلاَّ رِجَالاً».[۵]

ابن کثیر گوید: «جمهور اهل سنت، همان طور که ابوالحسن اشعری و دیگران نقل کرده‌اند، نبوت را مختص مردان دانسته و از زنان نفی می‌کنند».[۶]

اجماع نمی‌تواند دلیل باشد، زیرا:

۱) اجماع در مسائل اصول دین حجت نیست.

۲) با وجود آیات و روایات در این زمینه به طور حتم اجماع‌کنندگان بدان‌ها تمسک جسته‌اند، و لااقل محتمل است که مستندشان این‌ها باشد. چنین اجماعی ارزش و اعتبار ندارد، زیرا اجماع در صورتی دلیل مستقل است و در عرض قرآن و سنت مطرح است، که آیه و روایتی در آن زمینه نباشد وگرنه با وجود آیه و حدیث جایی برای اجماع نیست. در این مسئله نیز، با

---

۱. *جواهر الکلام*، ج ۴۰، ص ۲۰. ۲. همان، ص ۲۱.

۳. امام خمینی، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۵، م ۱.

۴. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه*، دار الفکر، قم، ج ۱، ص ۳۷۱.

۵. بیضاوی، ناصرالدین ابی‌سعید، *تفسیر البیضاوی*، دار الجیل، بیروت، ج ۱، ص ۱۵۹.

۶. ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، ج ۲، ص ۷۰ـ۷۱.

توجه به ادلهٔ یاد شده، اجماع از ارزش و اعتبار می‌افتد، به ویژه که بیضاوی پس از نقل اجماع آن را به آیه‌ها مستند کرد.

۳) این اجماع مخالف دارد، زیرا برخی از مفسران اهل سنت مدعی شده‌اند نظر مشهور بر نبوّت حضرت مریم است.

تقی‌الدین سُبکی گفته است نظر مشهور بر نبوّت حضرت مریم استوار است.[۱]

ابن اثیر در کتاب تاریخ خود گفته است:

«وَ اصْطَفَاكَ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» محفوظ العموم فتكون افضل نساء الدنيا ممن كان قبلها و وجد بعدها لانها ان كانت نبية على قول من يقول بنبوتها و نبوة سارة ام اسحاق و نبوة ام موسى محتجاً بكلام الملائكة والوحى الى ام موسى كما يزعم ذلک ابن حزم و غيره...».[۲]

قرطبی در تفسیر خویش از بعضی نقل می‌کند که مریم و آسیه را پیامبر می‌دانند، ولی خود معتقد می‌شود مریم پیامبر بود اما آسیه، صدیقه بود. سپس می‌افزاید:

قرآن و احادیث اقتضا می‌کند نبوت مریم را، و آنان که او را نبی نمی‌دانند می‌گویند دیدن مریم جبرئیل را مانند دیدن صحابه پیامبر جبرئیل را در مثال دحیهٔ کلبی بود، ولی قول اول روشن‌تر است و اکثر علما برآنند.[۳]

ابن حجر نیز معتقد است حدیث لم یکمل من النساء الا آسیة... به معنای لم ینبأ من النساء الا فلانة و فلانة می‌باشد.

اشعری نیز شش زن را پیامبر می‌داند: حوا، ساره، مادر موسی، هاجر، آسیه و مریم. ابن حزم گفته است در باب نبوت زنان سه قول است: موافق، مخالف و توقف.[۴]

بنابراین، با توجه به این مخالفت‌ها و نقل مخالفان اجماعی محقق نخواهد شد.

تا این جا رأی به عدم نبوت زنان را نقد کردیم. از سوی دیگر موافقان پیامبری نیز ادله‌ای از قرآن و احادیث اقامه کرده‌اند که رد استدلال آنان آسان نیست.

این گروه به قرآن و حدیث تمسک جسته‌اند که اینک به اختصار آن را نقل می‌کنیم:

مخالفان

الف. قرآن ــ آیاتی که دلالت دارد، بر برخی از زنان وحی شده است: از قبیل:

---

۱. فهیم، مرتضی، *زن و پیام‌آوری*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۱ ش، ص ۳۵.
۲. ابن کثیر، پیشین، ج ۲، ص ۷۰.
۳. *الجامع الاحکام القرآن*، ج ۴، ص ۸۳ــ۸۴.
۴. ابوشقه، عبدالحلیم، *تحریر المرأة فی عصر الرسالة*، ج ۱، ص ۳۱۲ به نقل از *فتح الباری*، ج ۷، ص ۲۵۸ــ۲۵۹.

۱) «وَ أَوْحَیْنَا إِلَی أُمِّ مُوسَی أَنْ أَرْضِعِیهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَیْهِ فِی الْیَمِّ وَلاَ تَخَافِی وَلاَ تَحْزَنِی إِنَّا رَادُّوهُ إِلَیْکِ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِینَ».[۱]

(و به مادر موسی وحی کردیم که: شیرش بده و اگر بر او بیمناک شدی به دریایش بینداز و مترس و غمگین مشو، او را به تو باز می‌گردانیم و در شمار پیامبرانش می‌آوریم).

۲) «إِذْ أَوْحَیْنَا إِلَی أُمِّكَ مَا یُوحَی».[۲]

(آن گاه که بر مادرت آنچه وحی کردنی بود وحی کردیم).

۳) «وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلاَئِکَةُ یَا مَرْیَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ اصْطَفَاكِ عَلَی نِسَاءِ الْعَالَمِینَ».[۳]

(و فرشتگان گفتند: ای مریم، خدا تو را برگزیده و پاکیزه ساخت و بر زنان جهان برتری داد).

۴) «إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَی آدَمَ وَ نُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِیمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَی الْعَالَمِینَ* ذُرِّیَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللّٰهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ».[۴]

(خدا آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برتری داد. فرزندانی بودند، برخی از نسل برخی دیگر پدید آمده و خدا شنوا و داناست).

۵) «وَالَّتِی أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِیهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آیَةً لِلْعَالَمِینَ».[۵]

(و آن زن را یاد کن که شرمگاه خود را نگاه داشت و ما از روح خود در او دمیدیم و او و فرزندش را برای جهانیان آیتی قرار دادیم).

این آیه در سیاق آیه‌های قبل قرار دارد که سرگذشت انبیا را بیان داشته، و از این وحدت سیاق نبوّتِ مریم استفاده شده است.

ب. روایات ــ برخی به روایات مشتمل بر مُصحفِ فاطمه(س) و نزول جبرئیل بر آن بزرگوار استناد کرده و فاطمه(ع) را پیامبر دانسته‌اند در این جا به نقل یک روایت بسنده می‌کنیم:

محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رئاب عن ابی عبیدة قال سأل اباعبداللّٰه(ع) بعض اصحابنا عن الجعفر فقال... قال «فمصحف فاطمه(ع) قال فسکت طویلاً ثم قال انکم لتبحثون عما تریدون و عما لا تریدون ان فاطمة مکثت بعد رسول‌اللّٰه(ص) خمسة و سبعین یوماً و کان دخلها حزن شدید علی ابیها وکان جبرئیل(ع) یاتیها فیحسن عزائها علی ابیها و یطیب نفسها و یخبرها عن ابیها و مکانه و یخبرها بما یکون بعدها فی ذریتها و کان علی(ع) یکتب ذلک فهذا مصحف فاطمة(ع)».[۶]

برخی از یاران امام صادق(ع) از جفر سؤال کردند...: «و از مصحف فاطمه، حضرت مدتی طولانی سکوت کرد. آنگاه فرمود: شما از آنچه می‌خواهید و نمی‌خواهید پرس‌وجو می‌کنید، فاطمه پس از

۱. قصص ۷:۲۸. ۲. طه ۳۸:۲۰. ۳. آل عمران ۴۲:۳.
۴. آل عمران ۳:۳۳ـ۳۴. ۵. انبیا ۹۱:۲۱.
۶. کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۲۴۱، ح ۵.

پیامبر(ص) هفتاد و پنج روز زندگی کرد. غم و اندوه شدیدی بر اثر رحلت پدر به او دست داد. جبرئیل بر او فرود می‌آمد به او تسلیت می‌گفت و از جایگاه پیامبر و حوادثی که بر فرزندان او می‌رود به فاطمه خبر می‌داد. علی(ع) این‌ها را می‌نوشت. این مجموعه مصحف فاطمه است».

قرطبی نیز روایاتی را در باب پیامبری مریم(س) آورده که به نقل یکی از آنها اکتفا می‌کنیم:

«سیدة نساء العالمین مریم ثم فاطمة ثم خدیجة ثم آسیة».[1]

(خانم زنان عالم مریم، پس از او فاطمه، پس از وی خدیجه، و سپس آسیه است).

وی از این قبیل احادیث، نبوت مریم را استفاده کرده است.

گفتنی است که در *کتاب مقدس* نام تعدادی زن به عنوان «نبیه» ذکر شده است:

> دَبُوره همسر لفیدوت، حُلده همسر شُلاّم، چهار دختر فیلپس، بسیاری از دختران از نسل یعقوب و مریم.[2]

در این تحقیق درصدد اثبات نبوت زنان نبودیم، بدین جهت از توضیح و تشریح و نقد ادلهٔ موافقان صرف‌نظر کردیم. اما مقصود اصلی را که رد عدم قابلیت زنان برای احراز نبوت بود، نسبتاً به تفصیل آوردیم و در پایان خلاصهٔ این تحقیق را چنین باز می‌گوییم:

۱) دلیل مُتقَن و قوی بر نفی نبوّت زنان وجود ندارد، بلکه شواهد و ادله‌ای بر اثبات پیامبری زنان اقامه شده است.

۲) اگر پذیرفتیم که زنان پیامبر نبوده‌اند، در هیچ‌کدام از ادله سبب و دلیل آن ذکر نشد، نه آیه‌ها متعرض این نکته بودند و نه روایات.

براین اساس، نمی‌توان نتیجه گرفت که زنان از جهات معنوی و ایمان، توان رشد و قابلیت بسان مردان را نداشته‌اند و از نظر شخصیت انسانی قابل برابری با مردان نیستند، این نتیجهٔ تحمیل ذهنیّتی مردانه بر آن ادله و منابع است.

اگر چنین نباشد اعتقاد شیعه به برتری حضرت فاطمه(ع) بر بسیاری از پیامبران چگونه قابل تبیین است. اگر عدم نبوّت نوعی کمبود و نقصان ذاتی است، دیگر نمی‌توان غیرنبی را بر انبیا مقدم دانست.

هم‌چنین، برتری ائمه(ع) بر انبیا(ع) غیر از پیامبر اسلام(ص)، چگونه قابل پذیرش خواهد بود. در نتیجه، چه قایل به پیامبری زنان باشیم یا آن را رد کنیم، این نکته را باید بپذیریم که نبوّت مانند رسالت یک منصب اجرایی است و ملازمه با کمالات ذاتی انسانی ندارد. آنچه کمال ذاتی انسانی است، مقام ولایت است. و این مقام با منصب‌های اجرایی مانند رسالت، نبوت و حتی امامت و پیشوایی تلازمی ندارد. بلی، شاخه‌ای از نبوت که عارفان آن را نبوت تعریفی و انبایی

---

۱. قرطبی، محمدبن احمد، تفسیر قرطبی، دار احیاء التراث العربی، ج ۴، ص ۸۳.

۲. فهیم کرمانی، پیشین، ص ۴ـ۱۱.

می‌نامند[1] ملازم آن مقام است و دلیلی بر نفی آن از زنان وجود ندارد. حتی آیات و احادیث ذکر شده هم به این شاخه از نبوت نظر نداشتند.

در پایان، قسمتی از گفتهٔ استاد جوادی آملی را در تأیید این نکتهٔ اخیر نقل کرده و البته با ایشان در اصل مدعا همراه نیستیم:

> آنچه تذکر آن در اینجا لازم است، آن است که مراحل یاد شده (اسفار اربعه) عهده‌دار ترسیم خطوط کلی ولایت و آثار ولایی آن می‌باشد و هم‌سفران این سیر اعم از زن و مردند. در این وفد به سوی حق هیچ‌گونه فرقی بین مذکر و مؤنث نیست و آنچه در سِفر سوم و چهارم مطرح است همانا درجات گوناگون ولایت است که هرگز بین زن و مرد در آن تفاوتی راه ندارد و هیچ ارتباطی به مسئلهٔ نبوت و رسالت ندارد. یعنی سِفر سوم و چهارم بدون نبوّت و رسالت هم تأمین می‌شود چون رجوع از حق به خلق و برگشت از وحدت به کثرت گرچه نبوت انبایی و تعریفی را به همراه نـدارد[2] [دارد] ولی مستلزم نبوت و رسالت تشریعی هم نمی‌باشد. بنابراین، آنچه زن از آن محروم است یعنی نبوت و رسالت تشریعی لازمهٔ برگشت از حق به سوی خلق نیست و آنچه لازمهٔ این برگشت است یعنی نبوت انبایی و تعریفی بین زن و مرد فرقی نیست. و همین عدم تمیز بین این دو مطلب عمیق، مایهٔ داوری محرومیّت زن از سِفر سوم و چهارم شده است.
>
> غرض آن که پشتوانهٔ نبوت و رسالت همانا ولایت است و در ولایت هیچ امتیازی بین زن و مرد نیست، گرچه در برخی آثار اجرایی آن، که همان نبوت و رسالت تشریعی است، بین این دو صنف فرق است.[3]

سوم. عدم توان بر رشد معنوی بسان مردان

سومین ایراد آن است که توان رشد معنوی زنان در دنیا به اندازهٔ مردان نیست. این مطلب می‌تواند حاکی از کمبود استعداد و نیروی زنان بوده، یا بر اثر آسیب‌پذیری بیشترآنان از موانع رشد و کمال باشد. آنچه بر این امر می‌تواند دلالت کند در چند بند مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم:

۱. اکثر جهنمیان را زنان تشکیل می‌دهند.
۲. تعداد زنان کامل، بسیار کمتر از مردان است.
۳. زنان شایسته و صالح نادر و کمیابند.
۴. فسق بر زنان غلبه دارد.
۵. رستگار و ناجی در میان زنان کمیاب است.

---

۱. قاسانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، بیدار، قم، ص ۹۴.
۲. عبارت غلط چاپ شده و [دارد] درست است و مطالب بعد شاهد بر آن است.
۳. *زن در آینهٔ جلال و جمال*، ص ۱۸۷.

۱. اکثر جهنّمیان را زنان تشکیل می‌دهند

روایات فراوانی بر این امر دلالت دارد که به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم:

۱) محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن علی بن ابی حمزة عن ابی بصیر قال: سمعت ابا عبدالله(ع) یقول: «خطب رسول‌الله(ص) النساء فقال: یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن ولو بشق تمرة فان اکثرکن حطب جهنم انکن تکثرن اللعن و تکفرن العشرة فقالت امرأة یا رسول‌الله الیس نحن الامهات الحاملات المرضعات الیس منا البنات المقیمات والاخوات المشفقات؟ فقال: حاملات والدات مرضعات رحیمات لولا ما یأتین الی بعولتهن ما دخلت مصلیة منهن النار».[1]

ابوبصیر گوید: از امام صادق(ع) شنیدم که: «رسول خدا(ص) زنان را مخاطب قرار داده و فرمود: ای گروه زنان، صدقه دهید گرچه از زیور خود یا نیم خرمایی باشد، زیرا بیشتر شما هیزم دوزخید. شما بسیار لعن و نفرین بر زبان دارید و معاشرت را نادیده می‌انگارید. زنی فرمود: ای رسول خدا، آیا ما مادران و شیردهندهٔ کودکان نیستیم؟ آیا دختران همراه و خواهران مهربان از ما نیست؟ آن‌گاه فرمود: شما باردار، زاینده، شیردهنده و مهربانید. اگر نبود رفتارتان با شوهران، هیچ نمازگزاری از شما به آتش نمی‌افتاد».

۲) محمد بن یعقوب عن محمد بن احمد عن ابن محبوب عن عبدالله بن غالب عن جابر الجعفی عن ابی‌جعفر(ع) قال: «خرج رسول‌الله(ص) یوم النحر الی ظهر المدینة علی جمل عاری الجسم فمر بالنساء فوقف علیهن ثم قال یا معشر النساء تصدقن و اطعن ازواجکن فان اکثرکن فی النار فلما سمعن ذلک بکین ثم قامت الیه إمرأة منهن فقالت یا رسول‌الله(ص) فی‌النار مع الکفار والله ما نحن بکفار فقال لها رسول‌الله (ص) انکن کافرات بحق ازواجکن».[2]

امام باقر(ع) فرمود: «روز قربانی، رسول خدا سوار بر شتری برهنه به بیرون مدینه رفتند. گذارشان بر زنان افتاد توقف کرد و فرمود: ای گروه زنان، صدقه دهید و از شوهران اطاعت کنید، زیرا بسیاری از شما در آتش خواهید بود. چون این سخن شنیدند، همه به گریه افتادند. زنی از میان آنان برخاست و فرمود: ای رسول خدا، در آتش همراه کافران؟ به خدا سوگند ما کافر نیستیم. رسول خدا فرمود: شما به حقوق شوهران کفر می‌ورزید».

۳) محمد بن علی بن الحسین قال: «مر رسول‌الله(ص) علی نسوة فوقف علیهن ثم قال: یامعشر النساء ما رأیت نواقص عقول و دین اذهب بعقول ذوی‌الالباب منکن انی قد رأیت انکن اکثر اهل النار عذاباً فتقربن الی الله ما استطعن فقالت امرأة...».[3]

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۱۲۵، ح ۲. ج ۲۰، ص ۱۷۵، آل البیت؛ *الکافی*، ج ۵، ص ۵۱۴، ح ۳.
۲. همان، ح ۲ و ۳.
۳. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۱۱، ح ۳. ج ۲۰، ص ۲۵، آل البیت؛ *من لایحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۲۴۷، ح ۱۱۷۵.

(رسول خدا بر زنان گذر کردند. آن گاه ایستاد و چنین فرمود: ای گروه زنان، من کم‌خرد و اندک‌دینی ندیدم که خرد صاحبان عقل را برباید بالاتر از شما. من دیدم عذاب شما از اهل دوزخ فزون‌تر است. هر مقدار که می‌توانید به خدا نزدیک شوید).

۴) عوالی اللئالی: قال(ص): «یا معاشر النساء تصدقن واکثرن الاستغفار فانی رایتکن اکثر اهل النار».[۱]

رسول خدا فرمود: «ای گروه زنان، صدقه دهید و بسیار استغفار کنید، زیرا شما را بیشترین اهل دوزخ دیدم».

۵) کتاب محمد بن المثنی بن القاسم الحضرمی عن جعفر بن محمد بن شریح عن ذریح المحاربی عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «مر رسول‌الله(ص) علی نسوة قد قعدن له فی‌الطریق فقال لهن: هلکتن الا من شاءالله فقلن لم یا رسول‌الله فقال انکن تکثرن اللعن و تکفرن العشیر».[۲]

رسول خدا بر جماعت زنانی که در راه ایشان نشسته بودند گذر کرد و به آنان فرمود: «شما هلاک شده‌اید، مگر کسی را که خدا بخواهد. پرسیدند: چرا ای رسول خدا؟ فرمود: زیرا بسیار نفرین می‌کنید و بسیار کفران خویشان روا می‌دارید».

۶ ـ ۱۲) احادیث ۱۲،۱۳،۱۴،۱۵،۱۸،۱۹ و ۲۲ از روایات نقصان عقل زن، بر این مطلب نیز دلالت داشت زیرا در آن هفت حدیث تعبیر «اکثر اهل النار» برای زنان ذکر شده بود.

۱۳) عثمان بن الهیثم حدثنا عوف بن ابی رجاء عن عمران عن‌النبی(ص) قال: «اطلعت فی‌الجنة فرأیت اکثر اهلها الفقراء و اطلعت فی‌النار فرأیت اکثر اهلها النساء».[۳]

(رسول خدا فرمود: بر بهشت مشرف گشتم، بیشتر بهشتیان فقیران بودند. و بر دوزخ مشرف شدم، بیشتر ساکنان آن زنان بودند).

۱۴) مسدد حدثنا اسماعیل اخبرنا التیمی عن ابی عثمان عن اسامة عن‌النبی(ص) قال: «قمت علی باب الجنة فکان عامة من دخلها المساکین و اصحاب الجدّ محبوسون غیر ان اصحاب النار قد امر بهم الی‌النار و قمت علی باب النار فاذا عامة من دخلها النساء».

با تفاوت اندکی در صحیح *مسلم* نیز نقل شده است:[۴]

اسامه از رسول خدا نقل می‌کند که فرمود: بر آستانهٔ بهشت ایستادم تمام آنان که وارد شده بودند، تهیدستان بودند و اهل تلاش دنیا بازداشته شده بودند و به دوزخیان امر شده بود که وارد آتش شوند. و نیز بر آستانهٔ آتش ایستادم تمام کسانی که داخل شده بودند زنان بودند.

---

۱. مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ص ۳۹.
۲. همان، ص ۲۴۷، ح ۴.
۳. صحیح *بخاری*، ج ۷، ص ۶۴؛ صحیح مسلم، ج ۹، ص ۴۴، ح ۲۷۳۷.
۴. همان، ۲۶۰؛ صحیح مسلم، ج ۹، ص ۴۴، ح ۲۷۳۶.

۱۵) حدثنا عبداللّه بن مسلمة عن مالک عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن عبداللّه بن عباس... فقال رسول‌اللّه(ص): «انی رأیت الجنة او اریت الجنة فتناولت عنقوداً ولو اخذته لاکلتم منه ما بقیت الدنیا و رأیت النار فلم ار کالیوم منظراً قط و رأیت اکثر اهلها النساء قالوا لم یا رسول‌اللّه قال بکفرهن قیل یکفرن باللّه؟ قال یکفرن العشیر و یکفرن الاحسان لو احسنت الی‌احداهن الدهر ثم رأت منک شیئاً قالت ما رأیت منک خیراً قط».[1]

رسول خدا فرمود: «بهشت را دیدم یا به من نشان داده شد. خوشهٔ انگوری از آن تناول کردم. اگر آن را می‌آوردم تا پایان دنیا از آن استفاده می‌کردید. دوزخ را دیدم. و تا آن روز چنان منظره‌ای ندیده بودم. بیشتر دوزخیان زنان بودند. پرسیدند: چرا ای رسول خدا؟ فرمود: آنان کفر می‌ورزند. پرسیده شد: به خداوند کفر می‌ورزند؟ فرمود: به خویشاوندی و نیکی کفر می‌ورزند. اگر تمام روزگار به زنی نیکی کنی و از تو لغزشی ببیند، خواهد گفت: از تو هیچ خیر ندیدم».

۱۶) حدثنا حبیب بن الحسن ثنا یوسف القاضی ثنا ابوالربیع الزهرانی ثنا اسماعیل بن جعفر عن عمرو بن ابی عمرو عن ابی‌سعید المقبری عن ابی‌هریرة ان رسول‌اللّه(ص) انصرف من الصبح یوماً فاتی النساء فوقف علیهن فقال: «یا معشر النساء انی قد رأیت انکن اکثر اهل النار فتقربن الی‌اللّه عزوجل بما استطعتن و کانت فی النساء امرأة عبداللّه بن مسعود فانقلبت الی ابن مسعود فاخبرته بما سمعت من رسول‌اللّه(ص) و اخذت حلیاً لها فقال لها ابن مسعود این تذهبین بهذا الحلی فقالت اتقرب به الی‌اللّه و رسوله لعل‌اللّه لا یجعلنی من اهل النار فقال هلمی تصدقی به علّی ولدی فانا له موضع».[2]

ابوهریره گوید: «روزی پس از نماز صبح رسول خدا نزد زنان آمد و فرمود: «ای گروه زنان، بیشتر شما را اهل آتش یافتم. هر قدر توانید به خدا نزدیک شوید. همسر عبداللّه بن مسعود که در میان زنان بود نزد شوهر آمده و سخن رسول خدا را برای شوهر نقل کرد. آنگاه زیورهای خود را برداشت. شوهرش پرسید: این‌ها را کجا می‌بری؟ گفت: می‌خواهم با این‌ها به خدا و رسولش نزدیک شوم، شاید خداوند مرا از دوزخیان قرار ندهد. ابن مسعود گفت: برگرد و آنها را به من و فرزندانم صدقه ده که سزاوار آنیم».

۱۷) اخبرنا عبدالرزاق قال اخبرنا معمر عن قتاده عن ابی‌رجاء قال جاء عمران بن حصین الی امرائة من عند رسول‌اللّه(ص) فقال: «سمعت رسول‌اللّه(ص) یقول: نظرت فی الجنة فرأیت اکثر اهلها الفقراء ثم نظرت فی‌النار فرایت اکثر اهلها النساء».[3]

عمران بن حصین نزد زنش آمد و گفت: «از پیامبر(ص) شنیدم که می‌فرمود: در بهشت نگاه

---

۱. همان، ج ۲، ص ۴۵۹، بیروت؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۳۵۸.

۲. اصفهانی، پیشین، ج ۲، ص ۶۹.

۳. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، ج ۱۱، ص ۳۰۵، ح ۲۰۶۱۰.

کردم بیشتر بهشتیان را فقرا یافتم. به دوزخ نظر کردم، و بیشتر اهل آن را زنان دیدم».

۱۸) حدثنا خلف بن داود العکبری ثنا الحسن بن الربیع ثنا داود بن عبدالرحمن عن عبدالله بن عثمان بن خثیم عن شهر بن حوشب عن اسماء بنت یزید ان رسول‌اللّه خرج الی النساء فی‌جانب المسجد فاذا انا معهن فسمع اصواتهن فقال: «یا معشر النساء انکن اکثر حطب جهنم فنادیت یا رسول‌اللّه(ص) و کنت جریئة علی کلامه فقلت یا رسول‌اللّه لم؟ قال لانکن اذا اعطیتن لم تشکرن واذا تبتلین لم تصبرن فاذا امسک عنکن شکوتن وایاکن و کفران المنعمین فقالت یا رسول‌اللّه و ما کفران المنعمین قال امرأة تکون عندالرجل و قد ولدت له الولدین والثلاثة فتقول ما رأیت منک خیراً قط».[1]

(اسماء گوید: پیامبر(ص) داخل مسجد به قسمت زنان رفت و من همراه ایشان بودم. رسول خدا ندای زنان را شنید. سپس فرمود: ای گروه زنان، شما هیمهٔ جهنم‌اید. من جسارت ورزیده گفتم: چرا؟ فرمود: زیرا شما زنان بخشش‌ها را سپاس نمی‌گویید و در گرفتاری‌ها صابر نیستید. و اگر از شما دریغ شود شِکوه می‌کنید. بپرهیزید از ناسپاسی ولی‌نعمتان. اسماء پرسید کفران ولی نعمتان چیست؟ فرمود: این است که زنی دو یا سه فرزند از شوهرش به دنیا آورد و به او بگوید هرگز از تو خیری ندیدم).

۱۹) حدثنا جعفر بن محمد الفریابی ثنا بشر بن الولید ثنا الحسین بن عازب حدثنی شبیب بن غرقدة عن جمرة بنت فحانة قالت سمعت رسول‌اللّه(ص) یقول فی حجة الوداع: «تصدقن ولو من حلیکن فانکن اکثر اهل النار فاتت زینب فقالت یا رسول‌اللّه ان زوجی محتاج فهل یجوز لی ان اعود علیه قال نعم لک اجران».[2]

جمره گوید: در واپسین حج رسول خدا از ایشان شنیدم: «ای زنان، صدقه دهید گرچه از زیورتان باشد، زیرا شما بیشترین دوزخیان هستید. زینب آمد و به رسول خدا عرضه داشت: ای رسول خدا(ص) شوهرم نیازمند است. آیا می‌توانم به او کمک کنم. پیامبر(ص) فرمود: آری، در این صورت دو پاداش خواهی داشت».

۲۰) حدثنا عبداللّه حدثنی ابی ثنا سفیان عن منصور عن ذر عن وائل بن مهانة عن عبداللّه بن مسعود ان رسول‌اللّه(ص) قال: «تصدقن یا معشر النساء ولو من حلیکن فانکن اکثر اهل النار فقامت امرأة لیست من علیة النساء فقالت لم یا رسول‌اللّه(ص) قال لانکن تکثرن اللعن و تکفرن العشیر».[3]

رسول خدا فرمود: «ای گروه زنان صدقه دهید گرچه از زیورتان باشد، زیرا شما بیشتر اهل

---

۱. *المعجم الکبیر*، ج ۲۴، ص ۱۶۸، ح ۴۲۶. ۲. همان، ص ۲۱۰.
۳. آبی، منصور بن حسین، *نثرالدر*، ج ۱، ص ۲۰۵؛ مسند *احمد*، ج ۱، ص ۳۷۶.

آتش هستید. زنی گمنام بپاخاست و گفت: ای رسول خدا، چرا؟ فرمود: چون شما بسیار نفرین کنید و ناسپاسی خویشان روا دارید».

۲۱) «اقل ساکنی الجنة النساء».[۱]

(کمترین ساکنان بهشت زنان‌اند).

۲۲) عن ابی التیاح قال کان لمطرف بن عبدالله امرأتان فجاء من عند احداهما فقالت الاخری جئت من عند فلانة فقال جئت من عند عمران بن حصین فحدثنا ان رسول‌الله(ص) قال: «ان اقل ساکنی الجنة النساء».[۲]

ابو تیاح گوید: مطرف دارای دو همسر بود از نزدِ یکی از آنان آمد. همسر دیگر گفت: از نزد زن دیگرت آمده‌ای؟ گفت: نزد عمران بن حصین بودم این حدیث را از رسول خدا نقل کرد: «کمترین ساکنان بهشت زنان‌اند».

۲۳) عن ابی التیاح قال سمعت مطرفاً یحدث انه کان له امرأتان فجاء الی احداهما قال فجعلت تنزع عمامته وقالت جئت من عند امرأتک فقال جئت من عمران بن حصین فحدث عن النبی انه قال: «اقل ساکنی الجنة النساء». هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه بهذه السیاقة.[۳]

ابو تیاح گوید: از مطرف شنیدم که دارای دو زن بود نزد یکی از آنان آمد او عمامه‌اش را برداشت و گفت از نزد زن دیگرت آمدی؟ مطرف گفت: نزد عمران بن حصین بودم. او از پیامبر(ص) نقل کرد: «کمترین ساکنان بهشت زنان‌اند».

۲۴) معمر عن یحیی عن زید بن سلام عن جده قال کتب معاویة الی عبدالرحمن بن شبل ان علم الناس ما سمعت من رسول‌الله(ص) فقال سمعت رسول‌الله(ص) یقول: «انالفساق هم اهل النار قالوا یا رسول‌الله و ما الفساق قال النساء قال رجل یا رسول‌الله(ص) الیس امهاتنا و اخواتنا و ازواجنا قال بلی و لکنهن اذا اعطین لم یشکرن و اذا ابتلین لم یصبرن».[۴]

معاویه به عبدالرحمن نامه‌ای نوشت و به او فرمان داد آنچه از پیامبر(ص) شنیدی به مردم بیاموز. عبدالرحمن گفت: شنیدم از رسول خدا که «فاسقان اهل آتش‌اند. پرسیدند: ای رسول خدا، فاسقان چه کسانی‌اند؟ فرمود: زنان. مردی سؤال کرد: چرا؟ مگر آنان مادران و خواهران و همسران ما نیستند؟ پیامبر فرمود: بلی، اما آنان بخشش‌ها را سپاس نگویند و در گرفتاری‌ها صبور نباشند».

۲۵) عن الطفیل بن ابی بن کعب عن ابیه. «و عرضت علی النار فلما وجدت سفعتها تأخرت عنها و اکثر من رأیت فیها النساء».[۵]

---

۱. مختصر تاریخ دمشق، ج ۳، ص ۵۴.
۲. صحیح مسلم، ج ۹، ص ۴۴، ح ۲۷۳۸.
۳. *المستدرک*، ج ۴، ص ۶۰۲.
۴. مستدرک *الوسائل*، ج ۴، ص ۶۰۴ و ج ۲، ص ۱۹۰؛ مسند احمد، ج ۳، ص ۴۴۴ و ص ۴۲۸.
۵. همان.

(وقتی بر آتش مشرف گشتم و زبانهٔ آن را دیدم عقب آمدم. اکثر کسانی که در آتش دیدم زنان بودند).

۲۶) ابوبکر احمد بن جعفر بن حمدان الزاهد من اصل کتابه ثنا عبداللّه بن احمد بن حنبل حدثنی ابی ثنا معاویه ثنا الاعمش عن شقیق عن عمرو بن الحارث بن المصطلق عن ابن اخی زینب امرأة عبداللّه عن زینب(رض) قالت خطبنا رسول اللّه(ص) فقال: «یا معشرالنساء تصدقن ولو من حلیکن فانکن اکثر اهل جهنم یوم القیامه».[1]

زینب همسر عبداللّه گوید: رسول خدا برای ما خطبه خواند و فرمود: «ای جماعت زنان صدقه دهید گرچه از زیورتان، زیرا شما بیشترین دوزخیان در روز واپسین هستید».

۲۷) محمد بن صالح بن هانی ثنا الحسین بن الفضل البجلی ثنا سلیمان بن حرب ثناحماد بن سلمة ثنا ابو جعفر الخطمی عن عمارة بن خزیمة بن ثابت قال کنا مع عمرو بن العاص فی حج او عمرة فلما کنا بمر الظهران اذا نحن بامرأة فی هودجها واضعة یدها علی هودجها فیها خواتیم فلما نزل الشعب اذا نحن بغربان کثیرة فیها غراب اعصم احمر المنقار والرجلین. فقال رسول اللّه(ص): «لایدخل الجنة من النساء الا مثل هذا الغراب فی هذه الغربان». هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاه.[2]

عماره گوید: «همراه عمرو بن عاص در سفر حج بودم. در مرّالظهران زنی دیدم که داخل هودج است و دست خود را که انگشترانی بر آن بود بر هودج نهاده. وقتی مردم فرود آمدند، کلاغان بسیاری دیدم که در میان آنها کلاغی بود که منقار و پایش سرخ بود. گفت: رسول خدا فرموده از میان زنها زنانی اندک داخل بهشت شوند، مانند این کلاغ سرخ پا در میان دیگر کلاغ‌ها».

۲۸) قال رسول‌اللّه(ص): «اطلعت فی‌النار فاذا اکثر اهلها النساء فقلن لم یا رسول‌اللّه(ص) قال یکثرن اللعن و یکفرن العشیرة».[3]

رسول خدا فرمود: «بر آتش مشرف گشتم. در این هنگام اکثر ساکنان آن زنان بودند. زنان گفتند: ای رسول خدا، چرا؟ فرمود: زیرا بسیار نفرین کنند و خویشاوندی را سپاس نگویند».

۲۹) حدثنا عثمان بن الهیثم حدثنا عوف عن ابی رجاء عن عمران عن النبی قال: «اطلعت فی الجنة فاذا اقل اهلها النساء فقلت این النساء قال شغلهن الاحمران الذهب والزعفران».[4]

رسول خدا فرمود: «بر بهشت مشرف شدم کمترین ساکنان آن زنان بودند. پرسیدم: زنان کجا هستند؟ گفت: طلا و آرایش آنان را به خود مشغول داشته است».

جهت بررسی این احادیث نظری فشرده و کوتاه به سند روایات شیعی افکنده، آنگاه به نحو

---

۱. همان، ص ۶۰۴.
۲. *المستدرک*، ج ۴، ص ۶۰۲ (دو حدیث)؛ *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۵۲؛ *البدایة والنهایة*، ج ۳، ص ۲۴۴؛ *مرآة العقول*، ج ۲۰، ص ۳۳۰.
۳. *احیاء علوم الدین*، ج ۲، ص ۶۴.
۴. همان؛ *فتح الباری*، ج ۱۱، ص ۴۱۵.

مبسوط به نقد و بررسی دلالت مجموع این‌ها می‌پردازیم.

سند

در حدیث اول علی بن ابی حمزه صعیف است.[۱] در حدیث دوم جابر جعفی مورد اختلاف است، برخی او را توثیق کرده و بعضی دیگر نظر مخالف دارند.[۲] حدیث سوم را صدوق به صورت مرسل نقل کرده است. و سه حدیث آخر از کتاب مستدرک *الوسائل* نقل شده که بدان اعتنایی نیست. در نتیجه سند دارای ارزش و اعتبار در میان این‌ها نیست.

دلالت

مضمون این روایات، گذشته از ارزیابی سندی، با مشکلاتی مواجه است که حل آن آسان نیست.

۱) این روایات با مضامین مختلفی از احادیث تعارض و ناسازگاری دارد:

الف ـ روایاتی که اکثر بهشتیان را زنان معرفی می‌کند، یا اکثر بهشتیان را از مستضعفینِ زنان می‌داند. البته معارضهٔ قسم دوم چندان چشم‌گیر نیست.

۱) و روی الفضیل عن ابی‌عبداللّه(ع) قال قلت له شیء یقوله الناس ان اکثر اهل‌النار یوم القیامة النساء قال: «وانی ذلک، وقد یتزوج الرجل فی الآخرة الفاً من نساء الدنیا فی قصر من درة واحدة».[۳]

فضیل گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم: «مردم می‌گویند بیشتر دوزخیان در قیامت زنانند؟ فرمود: چگونه، با این که در آخرت یک مرد با هزار زن دنیایی ازدواج می‌کند و در کاخی که از دُرّه بنا شده زندگی می‌کنند».

۲) و باسناده (الصدوق) عن عمار الساباطی عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «اکثر اهل الجنة من المستضعفین النساء علم اللّه ضعفهن فرحمهن».[۴]

امام صادق(ع) فرمود: «بیشتر بهشتیان از مستضعفان زنان‌اند. خداوند ضعف و ناتوانی‌شان را دید و آنان را مورد رحمت خویش قرار داد».

ب ـ احادیثی که دلالت دارد بهشت زیر پای زنان یا مادران است، یا بوسیدن میان چشمان مادر آدمی را بهشتی می‌کند:

۱) حدثنا ابویوسف محمد بن احمد الرقی ثنا محمد بن سلمة الحرانی عن محمد بن اسحاق عن محمد بن طلحة بن عبدالرحمن بن ابی‌بکر الصدیق عن معاویة بن جاهمة السلمی قال اتیت

---

۱. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۱، ص ۲۲۵.
۲. همان، ج ۴، ص ۱۷ـ۲۷.
۳. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۴۶۸، ح ۴۶۲۷.
۴. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۱۱۹، ح ۴؛ *من لایحضره‌الفقیه*، ج ۳، ص ۴۶۸، ح ۴۶۲۸؛ *مکارم الاخلاق*، ص ۲۳۵.

رسول‌اللّه(ص) فقلت: یا رسول‌اللّه انی کنت اردت الجهاد معک ابتغی بذلک وجه اللّـه والدار الاخرة قال: «ویحک احیة امک قلت نعم یا رسول‌اللّه قال فارجع الیها فبرها ثم اتیته من امامه فقلت یا رسول‌اللّه انی کنت اردت الجهاد معک ابتغی بذلک وجه اللّه والدار الاخرة قال ویحک احیة امّک قلت نعم یا رسول‌اللّه قال ویحک الزم رجلها فثم الجنة».[1]

معاویة بن جاهمة گوید: خدمت پیامبر(ص) رسیدم و گفتم: می‌خواهم با شما در راه خدا و زندگی آخرت جهاد کنم. فرمود: آیا مادرت زنده است؟ گفتم: بلی. فرمود: برگرد و به او نیکی کن. از مقابل حضرت آمدم و گفتم: ای رسول خدا، می‌خواهم با شما در راه خدا و برای زندگی آخرت در جهاد شرکت کنم. فرمود: «آیا مادرت زنده است؟ گفتم: بلی. فرمود: پاهای مادرت را بچسب که بهشت همان‌جاست».

۲) «ان الجنة تحت رجل المرأة».[2]

(بهشت زیر پای زن است).

۳) عن انس عن النبی(ص) «الجنة تحت اقدام الامهات».[3]

پیامبر(ص) فرمود: «بهشت زیرپاهای مادران است».

۴) عن فاطمة عن النبی(ص): «الزم رجلها فان الجنة تحت اقدامها».[4]

پیامبر(ص) فرمود: «ملازم مادر باش که بهشت زیر پاهای اوست».

۵) عن سعید بن المسیب قال: قال عمر: کنا مع رسول‌اللّه(ص) علی جبل فاشرفنا علی واد فرایت شاباً یرعی غنماً له اعجبنی شبابه فقلت یا رسول‌اللّه(ص) وای شباب لو کان شبابه فی سبیل الله فقال النبی(ص): «یا عمر فلعله فی بعض سبیل اللّه و انت لا تعلم ثم دعاه النبی(ص) فقال یا شاب هل لک من تعول قال: نعم، قال: من؟ قال: امی. فقال النبی(ص) الزمها فان عند رجلیها الجنة».[5]

عمر گوید: یا پیامبر، بر بلندای کوهی بودیم که مشرف بر سرزمینی بود. جوانی را دیدم که چوپانی می‌کند. از جوانی‌اش خوشم آمد. گفتم: ای رسول خدا، چه جوانی! کاش جوانی‌اش در راه خدا بود. پیامبر فرمود: «شاید در راه خداست و تو نمی‌دانی. پیامبر جوان را فراخواند و فرمود: ای جوان آیا عایله داری؟ گفت: بلی. فرمود: چه کسی؟ گفت: مادرم. فرمود: ملازم او باش که بهشت پیش پاهای اوست».

۶) حدثنا بکر بن محمد الصیرفی بمر و ثنا ابوقلابة و ثنا علی بن حمشاذ العدل ثنا الحسن

---

۱. ابن ماجه، پیشین، ج ۲، ص ۹۲۹ ـ ۹۳۰، ب ۱۲، ح ۲۷۸۱؛ *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۴۶۲، ش ۴۵۴۴۴؛ *میزان الحکمة*، ج ۱۰، ص ۷۱۳.

۲. *الطبقات الکبری*، ج ۴، ص ۲۷۴.

۳. *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۴۶۱، ش ۴۵۴۳۹.

۴. همان، ص ۴۶۲، ش ۴۵۴۴۳.

۵. همان، ج ۴، ص ۶۰۷، ش ۱۱۷۶۰.

بن سهل المجوز ثنا ابوعاصم عن ابن جریح حدثنی محمد بن طلحة بن عبدالرحمن عن ابیه عن معاویة بن جاهمه ان جاهمة اتی النبی(ص) فقال: یا رسول‌اللّه انی اردت ان اغزو وجئت استشیرک فقال: «ألک والدة؟ قال: نعم، قال: اذهب فالزمها فان الجنة عند رجلیها».[۱]

جاهمة نزد رسول خدا آمد و گفت: «می‌خواهم همراه شما در جنگ شرکت کنم و برای مشورت نزد شما آمدم. پیامبر(ص) فرمود: «آیا مادر داری؟ گفت: بلی. فرمود: برو و ملازم او باش، که بهشت پیش پاهای اوست».

۷) «الجنة بناؤها اقدام الامهات».[۲] (زیربنای بهشت، گام‌های مادران است).

۸) عن ابن عباس عن النبی(ص): «من قبل بین عینی امه کان له ستراً من النار».[۳]

پیامبر فرمود: «هر که میان چشمان مادرش را ببوسد، این بوسه پرده‌ای در برابر آتش خواهد بود».

ج ــ روایاتی که محبت و علاقه‌مندی به زنان را نشانهٔ دینداری می‌داند:

۱) محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی العطار عن عبداللّه بن محمد عن علی بن الحکم عن ابان بن عثمان عن عمر عن یزید عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «ما اظن رجلاً یزداد فی الایمان خیراً الا ازداد حباً للنساء».[۴]

امام صادق(ع) فرمود: «گمان نمی‌کنم مردی ایمانش افزایش یابد و علاقه‌اش به زنان افزون نشود».

۲) عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن صالح بن السندی عن جعفر بن بشیر عن ابان عن عمر بن یزید عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «ما اظن رجلاً یزداد فی هذا الامر خیراً الا ازداد حباً للنساء».[۵]

امام صادق(ع) فرمود: «گمان نمی‌کنم افزایشی در ولایت مردی حاصل شود و علاقه‌اش به زنان افزایش نیابد».

۳) عن علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن اسحاق بن عمار عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «من اخلاق الانبیاء حب النساء».[۶]

امام صادق(ع) فرمود: «خلق و خوی پیامبران، علاقه به زنان است».

چگونه علاقه به جهنمیان نشانه ایمان و ولایت است؟ چگونه خوی پیامبران، محبت ورزیدن به اهل جهنم است؟

---

۱. محمدی ری‌شهری، *میزان الحکمة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۴۰۳ ق/۱۳۶۲ ش، ج ۱۰، ص ۷۱۳، ش ۲۲۳۹۸؛ *المستدرک*، ج ۴، ص ۱۵۱؛ *مسند احمد*، ج ۳، ص ۴۲۹.
۲. *موسوعة اطراف الحدیث النبوی*، ج ۴، ص ۵۱۳.
۳. همان، ج ۸، ص ۴۵۲؛ *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۴۶۲، ش ۴۵۴۴۲.
۴. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۱۱. احادیث دیگری نیز بدین مضمون وجود دارد: *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۹؛ *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۲۸.
۵. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۹، ح ۱ و نیز ص ۱۱.
۶. *الکافی*، ج ۵، ص ۲؛ *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۹، ح ۲؛ و *بحارالانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۱۸ و ص ۲۲۸.

د ـ روایاتی که دلالت دارد نیکی به دختر و خواهر سبب رفتن به بهشت است.

۱) عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن هشام بن الحکم عن عمر بن یزید عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: قال رسول‌اللّه(ص): «من عال ثلاث بنات او ثلاث اخوات وجبت له الجنة فقیل: یا رسول‌اللّه(ص) واثنتین فقال واثنتین. فقیل: یا رسول‌اللّه(ص) و واحدة فقال: و واحدة».[۱]

رسول خدا فرمود: «هر کس، سه دختر یا سه خواهر را اداره کند. بهشت برایش واجب است. گفته شد: ای رسول خدا دو تا چطور؟ فرمود: و دو تا. گفته شد: ای رسول خدا یکی چطور؟ فرمود: و یکی».

۲) حدثنا احمد بن محمد حدثنا عبدالله بن المبارک حدثنا ابن عیینه عن سهیل بن ابی صالح عن ایوب بن بشیر عن سعید الاعشی عن ابی سعید الخدری قال: «قال رسول‌اللّه (ص): من کانت له ثلاث اخوات او ابنتان اواختان فاحسن صحبتهن واتقی الله فیهن فله الجنة».[۲]

رسول خدا فرمود: «هر که سه خواهر یا دو دختر یا دو خواهر داشته باشد و با آنان نیک رفتار کند و با خداترسی با آنان معاشرت کند بهشت ارزانی اوست».

چگونه خدمت به جنسی که اکثر آنان جهنمی‌اند، بهشت را واجب می‌سازد؟

هـ ـ روایاتی که دلالت دارد زنان با حمل و وضع حمل و شیردادن ثواب غیرقابل شمارش کسب می‌کنند:

۱) محمد بن علی بن الحسین فی الامالی عن محمد بن الحسن عن الصفار عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب عن الحکم بن سکین عن ابی‌خالد الکعبی عن ابی‌عبداللّه(ع) ان رسول‌اللّه(ص) قال: «ایما امرأة دفعت من بیت زوجها شیئاً من موضع الی موضع ترید به صلاحاً نظر اللّه الیها و من نظر اللّه الیها لم یعذبه فقالت ام سلمة یا رسول‌اللّه(ص) ذهب‌الرجال بکل خیر فای شیء للنساء المساکین فقال(ع): بلی اذا حملت المرأة کانت بمنزلة الصائم القائم المجاهد بنفسه و ماله فی سبیل‌اللّه فاذا وضعت کان لها من الاجر ما لایدری احد ما هو لعظمه فاذا ارضعت کان لها بکل مصة کعدل عتق محرر من ولد اسماعیل فاذا افرغت من رضاعه ضرب ملک کریم علی جنبها و قال استانفی العمل فقد غفرلک».[۳]

رسول خدا(ص) فرمود: «هر زنی که در خانهٔ شوهر وسیله‌ای را از جایی به جایی بگذارد و قصد خیر داشته باشد، خدا به او توجه کند و هر که مورد نظر خداوند باشد او را عذاب نمی‌کند. ام سلمه گفت: ای رسول خدا، مردان همه خوبی‌ها را از آن خود ساختند. زنان بیچاره چه دارند؟ فرمود: وقتی زنی باردار شد مانند روزه‌داری است که به شب زنده‌داری مشغول است و در راه

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۱۰۰، ح ۳ و نیز احادیث ۵، ۶، ۷ بر همین مطلب دلالت دارد.
۲. سنن الترمذی، ج ۳، ص ۲۱۳، ح ۱۹۷۷؛ *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۴۴۸، ش ۴۵۳۶۹. در این کتاب از ص ۴۴۷ تا ۴۵۵ تعداد ۳۶ حدیث به این مضمون نقل شده است.
۳. *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۱۷۲، ح ۱.

خدا با جان و مال جهاد می‌کند. هنگامی که وضع حمل کرد، چنان پاداشی دارد که هیچ‌کس نداند. هنگامی که بچه شیر می‌دهد در برابر هر مک زدن، ثواب آزاد کردن برده‌ای از فرزندان اسماعیل را دارد و وقتی شیر دادن تمام شد، فرشته گوید: گذشته‌ات بخشوده شد. از نو شروع کن».

۲) فی حدیث الحولاء العطارة بالسند المتقدم فی ابواب المقدمات قال: قال رسول‌اللّه(ص): ... «یا حولاء والذی بعثنی بالحق نبیاً و رسولاً و مبشراً و نذیراً ما من امرأة تحمل من زوجها ولداً الاکانت فی ظل‌اللّه عزوجل حتی یصیبها طلق یکون لها بکل طلقة عتق رقبة مؤمنة فاذا وضعت حملها واخذت فی رضاعه فمایمصّ الولد مصة من لبن امه الا کان بین یدیها نوراً ساطعاً یوم القیامة یعجب من رآها من الاولین والآخرین و کتبت صائمة قائمة و ان کانت غیر مفطرة کتب لها صیام الدهر کله و قیامه فاذا فطمت ولدها قال الحق جل ذکره: یا ایتها المرأة قد غفرت لک ما تقدم من الذنوب فاستأ نفی العمل».[1]

رسول خدا فرمود: «ای حولاء، سوگند به آن که مرا به پیامبری برانگیخت، هر زنی که باردار شود از شوهرش، در سایه خدا زندگی می‌کند، تا هنگام درد زایمان. هر دردی ثواب آزاد کردن یک بنده مؤمن را دارد. وقتی فارغ شد و شیر دادن را شروع کرد، هرگاه کودک مک زند از پیش روی آن زن روز قیامت نوری درخشد که هر بیننده‌ای را به عجب وادارد. و او روزه‌دارِ شب زنده‌دار محسوب شود. و اگر در این حال روزه بدارد ثواب روزه و عبادت تمام روزگار برایش ثبت شود. وقتی کودک را از شیر گرفت خداوند فرماید: ای زن، گناه گذشته‌ات را بخشیدم، از نو آغاز کن».

۳) و عن سعید بن جبیر عن ابن عمر احسبه رفعه. عن النبی(ص): «المرأة فی حملها الی وضعها الی فصالها کالمرابط فی سبیل‌الله و ان ماتت فیما بین ذلک فانها اجر شهید».[2]

رسول خدا فرمود: «زن از هنگام بارداری تا هنگام از شیر گرفتن کودک مانند رزمندهٔ در راه خداست و اگر در این مدت جان دهد پاداش شهید دارد».

۴) «المرأة اذا حملت کان لها اجر الصائم القائم المخبت المجاهد فی سبیل‌اللّه واذا ضربها الطلق فلاتدری الخلائق ما لها من الاجر فاذا وضعت کان لها بکل مصة او رضعة اجر نفس تحییها فاذا فطمت ضرب الملک علی منکبیها و قال استأنفی العمل».[3]

(زن وقتی حامله شد، ثواب روزه دار عابد، که در راه خدا جهاد می‌کند، خواهد داشت. و هنگامی که درد زایمان گرفت، موجودات نمی‌دانند او چه پاداشی دارد. وقتی فارغ شد، هر شیر دادن یا مک زدن بسان زنده کردن یک جان ارزش دارد. وقتی کودک را از شیر گرفت، فرشته‌ای به کتفش زند و گوید: عمل را از سر گیر).

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۱۵۵، ح ۱.
۲. *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۴۱۱، ش ۴۵۱۵۹؛ *مجمع الزوائد*، ج ۴، ص ۳۵.
۳. همان، ش ۴۵۱۶۰.

غالب زنان این مراحل را احراز می‌کنند و بدین جهت بهشتی خواهند بود. و بسیار مستبعد است که گفته شود پس از کسب این مقام، چنان بدی بر آنان غلبه دارد که مجدداً خود را جهنمی می‌سازند. براین اساس، این دسته از احادیث نیز با روایات ذکر شده، در مورد کثرت زنان جهنمی، معارضه خواهد داشت.

و ــ روایاتی که اکثر اهل جهنم را طوایفی دیگر معرفی می‌کنند:

محمد بن علی بن الحسین قال: «روی ان رسول‌اللّه قال: اکثر اهل النار العزاب».[1]

از پیامبر(ص) روایت شده: «بیشتر اهل آتش عزب‌ها هستند».

ز ــ احادیثی اکثر بهشتیان را چنان توصیف می‌کند که بر زنان صادق است.

در روایاتی بیشتر اهل بهشت، ضعفای مغلوب معرفی شده و در احادیث دیگری از زنان به عنوان موجود ضعیف یاد شده است. نتیجهٔ این دو گروه حدیث آن است که زنان بیش از مردان بهشتی‌اند.

عن النبی(ص) «الا انبئک بأهل الجنة الضعفاء المغلوبون».[2]

(آیا شما را از اهل بهشت آگاه سازم، آنان ضعیفان مغلوبند).

ابن طریف عن ابن علوان عن الصادق(ع) عن ابیه قال: قال رسول‌اللّه(ص): «اتقوا اللّه، اتقوا اللّه فی الضعیفین الیتیم والمرأة فان خیارکم خیارکم لاهله».[3]

(بترسید از خدا دربارهٔ دو ضعیف، یتیم و زن، که بهترین شما آن است که با اهل خود نیکو رفتار کند).

ح ــ مردان بیشتر اهل جهنم خواهند بود.

در بسیاری از احادیث ملاک‌هایی برای بدی و مبغوض بودن نزد خداوند ذکر شده که غالباً بر مردان صدق می‌کند، در نتیجه آنان بیشتر در جهنم خواهند بود.

۱) عن النبی (ص): «خیار امتی من دعا الی اللّه تعالی و حبب الیه و شرار امتی التجار من کثر أیمانه و ان کان صادقاً».[4]

رسول خدا فرمود: «بهترین افراد امتم کسانی‌اند که به خدا دعوت کنند و خدا را محبوب دیگران سازند و بدترین بندگانم تاجرانند که بسیار سوگند یاد می‌کنند، گرچه راست باشد».

۲) عنه (ص): «ان اللّه تعالی یحب ثلاثة و یبغض ثلاثة... والثلاثة الذین یبغضهم اللّه البخیل المنان و المختال الفخور والتاجر الحلاف».[5]

رسول خدا فرمود: «خدا سه گروه را دوست دارد و سه گروه را مبغوض می‌دارد. آنان که

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۸، ح ۷.
۲. *کنز العمال*، ج ۱۴، ص ۴۷۹، ش ۳۹۳۳۸ و ج ۱۶، ص ۱۰۲، ش ۴۴۰۶۳ـ۴۴۰۶۵.
۳. *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۲۴ و ص ۲۵۴؛ *عدة الداعی*، ص ۹۱.
۴. *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۱۰۳، ح ۴۴۰۶۹.
۵. همان، ص ۱۰۵، ش ۴۴۰۷۲ـ۴۴۰۷۳.

مبغوض خدایند عبارتند از: بخیلان منت‌گذار، متکبران فخرفروش و تاجران سوگند یاد کن».

۳) عنه (ص): «شرار امتی من یلی القضاء».[۱]

(بدترین افراد امتم کسانی‌اند که عهده‌دار قضاوتند).

۴) «شرالناس المضیّق علی اهله».[۲]

(بدترین مردم کسی است که بر اهل و عیالش تنگ گیرد).

۵) «شرار الناس الذی یشترون الناس و یبیعونهم».[۳]

(بدترین مردم آنان‌اند که به خرید و فروش مردم مشغول‌اند).

۶) «شرار امتی الصائفون والصباغون».[۴]

(بدترین مردم پشم‌فروشان و رنگرزان‌اند).

۷) عنه (ص): «شر الناس ثلاثة: متکبر علی والدیه یحقرهما، و رجل سعی فی فساد بین الناس بالکذب حتی یتباغضوا و یتباعدوا، و رجل سعی بین رجل و امرأة بالکذب حتی یغیره علیها بغیر الحق حتی فرق بینهما ثم یخلفه علیها من بعده».[۵]

(بدترین مردم سه گروه‌اند: آن که بر پدر و مادرش تکبر ورزد و آنان را تحقیر کند، آن که به ترویج فساد میان مردم، از طریق دروغ، دامن زند تا آنان را دشمن ساخته و از یکدیگر جدا سازد، و آنکه بین زن و شوهری را به دروغ بر هم زند. مرد را به ناروا به غیرت وادارد تا این که زن و شوهر از یکدیگر جدا شوند و خود جای شوهر نشیند).

ط ــ مردان نیز بیشترین بهشتیان نیستند.

در برخی روایات اکثر بهشتیان راکسانی ذکر کرده که بر مردان نیز منطبق نیست. بر آن اساس، اگر اکثر زنان بهشتی نیستند اکثر مردان نیز از بهشت محروم می‌باشند.

حدثنا عبداللّه حدثنی ابی ثنا الهذیل بن میمون الکوفی الجعفی کان یجلس فی مسجد المدینة یعنی مدینة ابی‌جعفر قال عبداللّه هذا شیخ قدیم کوفی عن مطرح بن یزید عن عبیداللّه بن زحو عن علی بن یزید عن القاسم عن ابی‌امامة قال قال رسول‌اللّه(ص): «دخلت الجنة فسمعت فیها خشفة بین یدی فقلت ما هذا قال: بلال قال: فمضیت فاذا اکثر اهل الجنة فقراء المهاجرین و ذراری المسلمین ولم ار احداً اقل من الاغنیاء والنساء قیل لی اما الاغنیاء فهم هیهنا بالباب یحاسبون و یعصون و اما النساء فالهاهن الاحمران الذهب والحریر...».[۶]

رسول خدا فرمود: «داخل بهشت شدم، آوازی شنیدم. گفتم: صدای کیست؟ گفت: بلال. به سیر در بهشت ادامه دادم، بیشترین کسان بهشتی تهی‌دستان از مهاجران و کودکان مسلمان بودند

---

۱. همان، ج ۶، ص ۹۳، ش ۱۴۹۹۰.

۲. همان، ج ۱۶، ص ۳۷۵، ش ۴۴۹۷۲.

۳. همان، ج ۴ ص ۳۸، ش ۹۳۹۲.

۴. *کنز العمال*، ج ۴، ص ۴۲، ش ۹۴۱۳.

۵. همان، ج ۱۶، ص ۶۰، ش ۴۳۹۴۰.

۶. *مسند*، *احمد*، ج ۵، ص ۲۵۹.

و کمترین گروه ثروتمندان و زنان بودند. گفته شد: ثروتمندان مشغول حساب و نافرمانی‌اند. و زنان را طلا ونقره و حریر مشغول کرده است».

۲) صرف نظر از معارضه در بسیاری از این احادیث، جهنمی بودنِ زنان به ناسپاسی آنان در برابر شوهران و بدزبانی آنها تعلیل شد، این تعلیل معنای این احادیث را غیر قابل فهم می‌سازد زیرا:

اولاً ــ این دو وصف غالباً به حد حرام نمی‌رسد تا عقابی بر آن مترتب شود، زیرا صرف ناسپاسی عمل مُحرّمی نیست و همچنین بدزبانی حرام نیست مگر دشنام باشد.

از سوی دیگر، این دو کار بر فرض حرمت در برابر بسیاری از کارها و گناهان دیگر ناچیزاست. اگر این امر، شایع و رایج، درست باشد که زنان همیشه به غیبت کردن اشتغال دارند، مناسب آن بود سبب دوزخی شدن زنان، غیبت یا چیزی مشابه آن ذکر شود نه امری که نوعی عمل مکروه به حساب می‌آید، و این تردید را ایجاد می‌کند که روحیه مردانگی در این میان دخالتی داشته باشد.

ثانیاً ــ این ناسپاسی و بدزبانی امر تجربی است و تجربه گواهی می‌دهد که مردان اگر جلوتر نباشند لااقل پاپاپای زنان قرار دارند. پس چرا زنان اکثر دوزخیان را تشکیل دهند؟ به دیگر سخن این اوصاف صنفی نیستند، در مرد و زن به صورت برابر وجود دارد و آثار و لوازم هم باید یکسان توزیع گردد.

۳) در روایاتی که نقل کردیم برخی قراین و شواهد رد پای وضع و جعل را نشان می‌دهد.

الف ــ در دو حدیث مطرف بن عبدالله (حدیث ۲۲ و ۲۳) نیز احتمال جعل و وضع می‌رود، زیرا او مردی بود دارای دو همسر که از رابطهٔ نیکویی با آنان برخوردار نبود. شاید وی برای مجاب کردن و تحقیرشان این جمله را به پیامبر نسبت می‌دهد و این احتمال چندان غریب و مستبعد نیست.

ب ــ براساس برخی نقل‌ها حدیث عبدالرحمن بن شبل (حدیث ۲۴) با توصیه و سفارش معاویه برای مردم نقل شده است. معاویه نامه‌ای به عبدالرحمن می‌نویسد و در آن گوشزد می‌کند که آنچه از پیامبر(ص) شنیدی به مردم تعلیم کن. آن گاه عبدالرحمن این حدیث را نقل می‌کند.[۱]

۲. زنان کامل کمتر از مردانند

روایاتی به این مضمون نقل شده که به نقد آنها می‌پردازیم:

۱) روی عن مسلم و الترمذی عن النبی(ص): «کمل من الرجال کثیر و لم یکمل من النساء الا مریم بنت عمران و آسیة بنت مزاحم امرأة فرعون و خدیجة بنت خویلد و فاطمة بنت محمد».[۲]

پیامبر (ص) فرمود: «مردان بسیاری به کمال رسیدند. اما از زنان تنها مریم، دختر عمران؛

۱. مسند احمد، ج ۳، ص ۴۴۴. ۲. العوالم ــ سیدة النساء فاطمة الزهراء ــ ج ۱۱، ص ۱۰۹.

آسیه، دختر مزاحم و همسر فرعون؛ خدیجه، دختر خویلد؛ و فاطمه، دختر محمد(ص)، به کمال دست یافتند».

۲) حدثنا عبداللّه حدثنی ابی ثنا وکیع و ابن جعفر قالا ثنا شعبة عن عمرو بن مرة الهمدانی عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول‌اللّه(ص): «کمل من الرجال کثیر ولم یکمل من النساء الا آسیة امرأة فرعون و مریم بنت عمران و ان فضل عایشة علی النساء کفضل الثرید علی سایر الطعام» [1]

رسول خدا فرمود: «مردان بسیاری به کمال دست یافتند. از زنان تنها آسیه، همسر فرعون؛ و مریم دختر عمران، به کمال رسیدند. برتری عایشه بر زنان، مانند برتری «ترید» بر سایر غذاهاست».

۳) حدثنا ابوبکر بن ابی‌شیبة و ابوکریب قالا حدثنا وکیع حدثنا محمد بن المثنی و ابن بشار قالا حدثنا محمد بن جعفر جمیعاً عن شعبة حدثنا عبیداللّه بن معاذ العنبری حدثنا ابی حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة عن مرة عن ابی‌موسی قال قال رسول‌اللّه(ص): «کمل من الرجال کثیر و لم یکمل من النساء غیر مریم بنت عمران و آسیة امرأة فرعون و ان فضل عائشة علی النساء کفضل الثرید علی سایر الطعام».[2]

رسول خدا فرمود: «مردان بسیاری به کمال دست یافتند. از زنان جز مریم، دختر عمران، و آسیه، همسر فرعون، زنی به کمال نرسید. برتری عایشه بر زنان، مانند برتری «ترید» بر دیگر غذاهاست».

۴) و من طریق شعبة عن معاویة بن قرة عن ابیه قال: قال رسول‌اللّه (ص): «کمل من الرجال کثیر ولم یکمل من النساء الا ثلاث مریم بنت عمران و آسیة امرأة فرعون و خدیجة بنت خویلد و فضل عایشة علی النساء کفضل الثرید علی سایر الطعام».[3]

پیامبر (ص) فرمود: «مردان بسیاری کامل شدند. از زنان جز سه تن، مریم، دختر عمران؛ آسیه، همسر فرعون؛ خدیجه، دختر خویلد، کسی دیگر کامل نشد. فضیلت عایشه بر دیگر زنان بسان فضیلت «ترید» بر دیگر غذاهاست».

آنچه در این احادیث سؤال برانگیز و دارای ابهام است، حصر زنان کامل در چهار یا سه یا دو می‌باشد. به نظر می‌رسد چنین حصری قابل اثبات نباشد، زیرا:

---

۱. مسند احمد، ج ۴، ص ۳۹۴ و ۴۰۹؛ سنن الترمذی، ج ۴، ص ۲۴۲، ب ۳۱، کتاب *الاطعمة*؛ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۶۲۰ و ۶۲۸ و ج ۵، ص ۹۷ و ج ۷، ص ۱۴۲؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۰۹۱، ب ۱۴، ح ۲۲۸۰؛ *حلیة الاولیاء*، ج ۵، ص ۹۹؛ موسوعة *اطراف الحدیث النبوی*، ج ۶، ص ۴۷۱ (به منابع دیگری نیز ارجاع داده است)؛ تفسیر *القرآن العظیم*، ج ۱، ص ۳۱۳؛ *البدایة والنهایة*، ج ۲، ص ۷۳ و ج ۳، ص ۱۶۰.

۲. صحیح مسلم بشرح *النَوَوی*، ج ۱۵، ص ۱۹۸.

۳. تفسیر *القرآن العظیم*، ج ۱، ص ۳۱۲ـ۳۱۳؛ *البدایة و النهایة*، ج ۲۷، ص ۷۳ و ج ۳، ص ۱۵۹.

۱) با دقت در اسناد این احادیث بعید است که بیش از یک سخن باشد، زیرا در سه حدیث راوی اول ابوموسی اشعری است و تنها حدیث چهارم است که راوی آن قرة می‌باشد.

بسیار طبیعی است که پیامبر(ص) یک بار این سخن را فرموده باشد و دو نفر آن را نقل کرده باشند؛ و حداکثر آن است که این سخن دو مرتبه از رسول خدا صادر شده و دو نفر آن را نقل کرده‌اند. اگر یک سخن یا حداکثر دو سخن شد قهراً معارضه خواهند داشت، زیرا معنای حصر، نفی غیر است و روشن است که حصر در دو، سه را نفی می‌کند و حصر در سه، چهار را، مگر آنکه توجیه کنیم که توجیه، رأی و نظرِ ماست نه گفتهٔ پیامبر(ص).

۲) این قبیل مطالب، داعی بر نقل آن، فراوان است. چگونه تنها ابوموسی اشعری و «قره» این سخن را شنیدند و دیگری نشنید و نقل نکرد.

۳) منابع شیعی این حدیث را از کتاب *الفصول المهمة* نقل می‌کنند، و مرجع *الفصول المهمة* صحیح مسلم و سنن ترمذی می‌باشد، و در این دو کتاب، تنها نام مریم و آسیه ذکر شده است.

۴) در *تفسیر مراغی* این حدیث به شکل دیگری نقل شده است.

اخرج ابن عساکر عن ابن عباس انه(ص) قال: «کمل من نساء العالمین اربع مریم و آسیة امرأة فرعون و خدیجة و فاطمة».[۱]

در این نقل، سخن از کثرت مردان کمال یافته و قلّتِ زنان کامل نیست.

۵) روایات فراوانی در منابع اهل سنت و شیعه وجود دارد که به شرافت و شخصیت برجستهٔ این چهار بانو اشاره دارد و نیز برگزیدگی آنان را از سوی خدای متعال و عشق وافر بهشت را به اینان ذکر می‌کند، مانند:

عن عکرمة عن ابن عباس قال: «خط رسول‌اللّه(ص) اربع خطوط فی الارض و قال اتدرون ما هذا قلنا اللّه و رسوله اعلم فقال رسول‌اللّه(ص)... افضل نساء الجنة اربع خدیجة بنت خویلد و فاطمة بنت محمد و مریم بنت عمران و آسیة بنت مزاحم امرأة فرعون».[۲]

ابن عباس گوید: «رسول خدا چهار خط بر زمین کشید و پرسید: آیا می‌دانید این چیست؟ گفتم: خدا و رسول داناترند. آنگاه رسول خدا فرمود: برترین زنان بهشت چهار نفرند، خدیجه، دختر خویلد؛ فاطمه، دختر محمد؛ مریم، دختر عمران؛ و آسیه، دختر مزاحم و همسر فرعون».

عن النبی(ص): «اشتاقت الجنة الی اربع نساء، مریم بنت عمران و آسیة بنت مزاحم زوجة فرعون و خدیجة بنت خویلد و فاطمة».[۳]

---

۱. *تفسیر المراغی*، ج ۳۷، ص ۱۵۱.

۲. *بحارالانوار*، ج ۱۶، ص ۲۷، ح ۳؛ *العوالم*، ج ۱۱، ص ۱۰۸، ح ۱. (در این کتاب منابع اهل سنت، مانند: *الاستیعاب*، *اسد الغابه*، *البدایة والنهایة*، *المستدرک*، *مجمع الزواید*، *کنز العمال* و... ذکر شده است)؛ *الجامع فی احکام القرآن*، القرطبی، ج ۴، ص ۸۳.

۳. بحرانی، *العوالم*، ج ۱۱، ص ۱۱۰.

(پیامبر فرمود: بهشت مشتاق چهار زن است: مریم، دختر عمران؛ آسیه، دختر مزاحم و همسر فرعون؛ خدیجه، دختر خویلد؛ و فاطمه).

عن النبی(ص): «سیدة نساء العالمین مریم ثم فاطمة ثم خدیجة ثم آسیة».[۱]

پیامبر فرمود: «خانم زنان عالم، مریم، فاطمه، خدیجه و آسیه است».

تعبیرهای دیگری نظیر خیرنساء العالمین، سیدة نساء اهل الجنة، اختار من‌النساء اربعاً نیز در منابع یاد شده وجود دارد.

به نظر می‌رسد با توجه به این احادیث و اتفاق در نقل آن میان شیعه و اهل سنت حصر در آن چند حدیث، قابل استناد نباشد.

۶) به مضمون این احادیث، به همین صورت نه شیعیان باور دارند و نه اهل سنت، گرچه فرض کنیم نام چهار زن در همهٔ این احادیث آمده باشد. زیرا اهل سنت برای عایشه شخصیتی والا معتقدند ولذا حصر را توجیه می‌کنند. همان‌گونه که ابن کثیر در کتاب تاریخ خود مرتکب چنین توجیهی شده است.[۲] و شیعیان نیز برای حضرت زینب(س)، فاطمه بنت اسد، فاطمه معصومه، نرجس خاتون مادر امام زمان(ع) و... شخصیتی بالا و ارزشمند قائل‌اند و به طور قهری این حدیث را توجیه می‌کنند که کمال دارای مراتب است. و آن چهار نفر در مرحله‌ای از کمال و دیگران در مراحل دیگر قرار دارند. همان‌گونه که در نظر شیعیان حضرت فاطمه(س) از سه زن دیگر، مقام برتر و کامل‌تر دارد و طبیعتاً کمال را امری دارای مراتب تلقی خواهند نمود.

خلاصه، آنچه می‌توان به پیامبر(ص) نسبت داد این است که این چهار بانو دارای شخصیت معنوی بلند هستند و به مراتبی والا از کمال دست یافته‌اند، اما نمی‌توان نفی کمال از دیگر بانوان نمود و به رسول خدا(ص) نسبت داد. و این جمله‌ها نظیر آن است که می‌گوییم انبیای اولواالعزم پنج نفرند و دارای مقام ویژه‌ای نزد خداوند هستند؛ این گفته به معنای نفی کمال از دیگر انبیا و رسولان نخواهد بود.

در تأیید، سخن یکی از اساتید را که به همین سؤال پاسخ گفته‌اند نقل می‌کنیم:

سؤال دیگری که در همین زمینه مطرح می‌شود این است که اگر چنانچه انسان خلیفةالله است و این مقام انسانیت منزّه از ذکورت و انوثت است چرا در بین مردان افراد فراوانی به این مقام راه یافته‌اند ولی در بین زنان فقط چهار نفر به این مقام رسیده‌اند؟

پاسخ این سؤال این است که اولاً: بسیاری از زنان هستند که فضایلشان در تاریخ ثبت نشده است و ثانیاً: این چهار نفر بیانگر انحصار نیست و ثالثاً: اگر جامعه رشد بیشتری داشته باشد سعی می‌کند امکانات ترقی و سعادت را در اختیار هر دو صنف قرار بدهد و

---

۱. *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۴، ص ۸۳. و به همین مضمون در *بحارالانوار*، ج ۱۶، ص ۲، ح ۷.
۲. *البدایة والنهایة*، ج ۲، ص ۷۸.

اگر جامعه‌ای عقب افتاده است نباید این تحجّر فکری جامعه را به پای مذهب نوشت، چراکه مذهب راه را برای هر دو صنف بازکرده است.[۱]

۷) همان‌گونه که برخی از محققان گفته‌اند: کمی زنان کامل محتمل است به جهت کمی استعداد فطری باشد و احتمال دارد به ضعف تربیت برگردد، و آن نیز یا به تقصیر کارگزاران جامعه برمی‌گردد یا به شرایط دشوار و سخت ویژهٔ زنان از قبیل حاملگی، وضع حمل... منتهی می‌شود. بنابراین نمی‌توان ناتوانی زنان را نتیجه گرفت. این محقق معتقد است این حدیث، زنان را به تلاش بیشتر به رغم همهٔ سختی‌ها فرامی‌خواند.[۲]

۳. زنان شایسته و صالح کمیاب‌اند

این مضمون نیز مفاد چند حدیث است که اکنون مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱) عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علی عن محمد بن الفضیل عن سعد بن ابی عمرو الجلاب عن ابی‌عبداللّه(ع) انه قال لامرأة سعد: «هنیئاً لک یاخنساء فلولم‌یعطک اللّه شیئاً الا ابنتک ام الحسین لقد اعطاک اللّه خیراًکثیراً انما مثل المرأة الصالحة فی النساء کمثل الغراب الاعصم فی‌الغربان و هو الابیض احد الرجلین».[۳]

امام صادق(ع) به همسر سعد فرمود: «خوشا به حال تو. اگر خداوند به تو هیچ نداده بود جز دخترت، اُمّ الحسین، خیر فراوان به تو داده بود. مَثَل زن صالح در میان زنان مانند «کلاغ اعصم» در میان کلاغان است. یعنی کلاغی که یک پایش سفید است».

۲) علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی‌عمیر عن حفص البختری عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «مثل المرأة المؤمنة مثل الشامة فی الثور الاسود».[۴]

(مَثَل زن مؤمن، بسان گاو سیاه پیشانی سفید است).

۳) احمد بن محمد العاصمی عن علی بن الحسن بن فضال عن علی بن اسباط عن عمه یعقوب بن سالم عن محمد بن مسلم عن ابی‌جعفر(ع) قال: قال رسول‌اللّه(ص): «انما مثل المرأة الصالحة مثل الغراب الاعصم الذی لایکاد یقدر علیه قیل و ما الغراب الاعصم الذی لایکادیقدر علیه؟ قال الابیض احدی رجلیه».[۵]

(رسول خدا فرمود: همانا مَثَل زن صالح بسان «کلاغ اعصم» است که بر او توان دست‌یابی نیست: گفته شد: کلاغ اعصم کدام است؟ فرمود: آن که یک پایش سفید است).

۴) علی بن الحسن بن فضال عن علی بن اسباط عن عمه یعقوب الاحمر عن محمد بن مسلم

---

۱. جوادی آملی، پیشین، ص ۱۷۰.
۲. تحریر *المرأة المسلمة*، ج ۱، ص ۳۱۴ـ۳۱۵.
۳. *الکافی*، ج ۵، ص ۵۱۵، ح ۲؛ *وسائل الشیعة*، ج ۲۰، ص ۴۰، ح ۲۴۹۷۸، آل‌البیت.
۴. همان، ح ۳؛ *وسائل الشیعة*، ج ۲۰، ص ۴۱، ح ۲۴۹۸۰، آل البیت.
۵. همان، ح ۴.

عن ابی‌جعفر(ع) قال: «اتی رجل رسول‌اللّه(ص) یستأمره فی‌النکاح فقال رسول‌اللّه(ص): نعم انکح و علیک بذوات الدین تربت یداک و قال: انما مثل المرأة الصالحة مثل الغراب الا عصم الذی لایکادیقدر علیه قال و ما الغراب الاعصم؟ قال: الابیض احدی رجلیه».[۱]

صاحب *وسائل الشیعه* پس از نقل این روایت از *تهذیب* فرمود: «رواه الکلینی عن احمد بن محمد العاصمی عن علی بن‌الحسن نحوه و ترک صدره الی قوله: تربت یداک».

مردی نزد پیامبر(ص) آمد تا در مورد ازدواج با ایشان مشورت کند. حضرت فرمود: «ازدواج کن. زن دین‌دار برگزین تا زندگی‌ات برکت داشته باشد. زن صالح مانند کلاغ اعصم است که دستیابی به او ممکن نیست. پرسید: کلاغ اعصم کدام است؟ فرمود: آن که یک پایش سفید است.»

۵) قال رسول‌اللّه(ص): «مثل المرأة الصالحة فی‌النساء کمثل الغراب الاعصم فی مأة غراب».[۲]

و فی روایة قیل یا رسول‌اللّه و ما الغراب الاعصم؟ قال: «الذی احدی رجلیه بیضاء».[۳]

مثال زن صالح در میان زنان، مانند کلاغ اعصم در میان کلاغان است. سؤال شد کلاغ اعصم چیست؟ فرمود: «آن که یک پایش سفید است.»

۶) قال (ص): «المرأة الصالحة مثل الغراب الاعصم قیل یا رسول‌اللّه و ما الغراب الاعصم؟ قال: الذی احدی رجلیه بیضاء».[۴]

رسول خدا(ص) فرمود: «زن نیک مانند کلاغ اعصم است. گفته شد: ای رسول خدا، کلاغ اعصم چیست؟ فرمود: آن که یک پایش سفید است.»

۷) و عن ابی‌امامة قال رسول‌اللّه(ص): «مثل المرأة الصالحة فی‌النساء کمثل الغراب الاعصم الذی احدی رجلیه بیضاء».[۵] رواه الطبرانی و فیه مطرح بن یزید و هو مجمع علی ضعفه.[۶]

رسول خدا فرمود: «مثال زن صالح در میان زنان، مانند کلاغ اعصم است که یک پایش سفید است.»

۸) «مثل المرأة المؤمنة فی‌النساء کمثل الغراب».[۷]

(مثال زن مؤمن در میان زنان، مانند کلاغ است).

۹) وعن عبادة ان رسول‌اللّه(ص) قال: «مثل المرأة المؤمنة کمثل الغراب الابلق فی غربان سود لا ثانیة لها ولا شبه لها و مثل المرأة السوء کمثل بیت مزرق ظهره، خرب جوفه کظلمة لا نور لها یوم القیامة واللّه انی لاخشی ان لا تقوم امرأة عن فراش زوجها مجانبة له الا هی عاصیة

---

۱. *تهذیب الاحکام*، ج ۷، ص ۴۰۱، ح ۱۶۰۰؛ *وسائل الشیعة*، ج ۲۰، ص ۳۸، ح ۲۴۹۷۱.
۲. *بحار الانوار*، ج ۶۱، ص ۲۵۱؛ *احیاء علوم الدین*، ج ۲، ص ۵۱. «بین مأه غراب».
۳. همان، ص ۲۵۲.
۴. *مرآة العقول*، ج ۲۰، ص ۳۳۰.
۵. طبرانی، پیشین، ج ۸، ص ۲۳۸؛ *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۴۰۹، ش ۴۵۱۴۵؛ موسوعة *اطراف الحدیث النبوی*، ج ۹، ص ۳۷۱.
۶. هیثمی، *مجمع الزوائد*، ج ۴، ص ۲۷۳.
۷. زغلول، پیشین، ج ۹، ص ۳۷۱.

للّه و لرسوله». رواه الطبرانی و اسحاق بن یحیی لم یدرک عبادة و بقیة رجاله ثقات.[1]

(مَثَل زن مؤمن، مانند کلاغ پیسه در میان کلاغان سیاه است که دوم ندارد، شبیه ندارد. و زن بد مانند خانه‌ای است که ظاهری آراسته و درونی خراب و تاریک دارد بسان ظلمت روز قیامت. به خدا سوگند می‌ترسم که زنی از بستر شوهرش جدا نشود، مگر این که نافرمانی خدا و رسول خدا کرده باشد).

در میان این احادیث، اسناد معتبر وجود دارد، لذا نظر را بر توضیح مدلولی و محتوایی آنها معطوف می‌داریم:

۱) واژهٔ «مثل» در همهٔ این احادیث به کار گرفته شده و نشان‌دهندهٔ بیان تمثیلی است. در تمثیل که حقیقت آن تشبیه است، هماهنگی و همسانی در همهٔ جهات و جنبه‌ها لازم نیست. کسی که مثل را طرح می‌کند قصد نمایاندن برخی از جنبه‌های ممثّل را با شیوهٔ تمثیل و تشبیه دارد، لذا نمی‌توان به لوازم عقلی و طبیعی تمثیل استناد جست.

چنان که معروف است، در تشبیه انسان به شیر شجاعت مورد نظر است و نمی‌توان دُم‌دار بودن و تعفّن دهان را هم از تشبیه استنتاج کرد. وجه شبه را هم باید از گویندهٔ مثل فراگرفت و تعمیم سزاوار و شایسته نیست.

۲) خدای متعال و رسولان و امامان هم از تشبیه و تمثیل فراوان استفاده می‌کنند و قاعدهٔ فوق در تمثیل و تشبیه آنان هم جریان دارد.

اگر قرآن بعضی از آدمیان را به «سگ هار»[2] یا بنیان آنان را به «خانهٔ عنکبوت»[3] تشبیه می‌کند، نمی‌توان به همهٔ لوازم این تشبیه التزام داشت.

هم‌چنین است اگر پیامبر(ص) دنیا را به جغد تشبیه کرد[4] یا نماز را به نهر شبیه ساخت یا قرآن را به شتر معلفه مثل زد یا قلب و دل را به گنجشک تشبیه نمود[5] و...

۳) تشبیه زنان به غراب ابیض نیز از این قبیل است. کمی و کمیابی می‌تواند وجه شبه باشد، همان‌گونه که درخشیدن و به چشم آمدن ممکن است وجه تمثیل باشد. در صورت عدم صراحت در مثل و تشبیه، باید بارزترین و بلیغ‌ترین وجه شبه را استفاده کرد. در این روایات قراینی است بر این که درخشیدن وجه شبه است تمجید پیامبر از خنساء، در حدیث نخست، تشبیه به «گاو پیشانی سفید» در حدیث دوم و «یکی در میان صد» در حدیث پنجم از شواهد این برداشت است.

۴) تعبیر «لایکاد یقدر علیه» در حدیث چهارم در صدد بیان کمی و قلّت نیست، بلکه به

---

۱. *مجمع الزوائد*، ج ۴، ص ۲۷۴؛ *موسوعة اطراف الحدیث النبوی*، ج ۹، ص ۳۷۱.
۲. اعراف ۷:۱۷۶. ۳. عنکبوت ۲۹:۴۱.
۴. *موسوعة اطراف الحدیث النبوی*، ج ۹، ص ۳۶۰. ۵. همان، ص ۳۶۲.

سختی و دشواری در دستیابی نظر دارد شاهد مثال آن است که این سخن را به کسی فرمود که درباره ازدواج مشورت می‌کرد. نخست فرمود: با زنی دیندار ازدواج کن، آن‌گاه فرمود به آسانی به چنگ نمی‌آید. دستور ازدواج با زن دین‌دار فرمانی عام است و اگر قابل تحقق نباشد فرمانی حکیمانه نخواهد بود.

۵) گذشته از این‌ها، در این احادیث علّت کمی و کمیابی بازگو نشده، که ناتوانی ذاتی زنان است یا شرایط اجتماعی آن را به وجود آورده است. براین اساس نمی‌توان از کمی به ناتوانی نقب زد و آن را اثبات نمود، بلکه اگر اشاره به وضع عارضی جامعه‌ها و فرهنگ غلط حاکم بر آنها در باب زنان نباشد، لااقل با هر دو علت و سبب سازگار است و یکی از آنها قابل استفاده نیست.

۴. غلبه فسق بر زنان

در برخی از متون جملاتی منسوب به اولیای دین دیده می‌شود که بر فسق غالب بر زنان دلالت دارد. در این جا به نقل و نقد آنها می‌پردازیم:

۱) اخبرنا ابوعبدالله محمد بن علی الصنعانی بمکة ثنا اسحاق بن ابراهیم انبأنا عبدالرزاق انبأه معمر عن یحیی بن ابی‌کثیر عن زید بن سلام عن جده قال کتب معاویة الی عبدالرحمن بن شبل ان علم الناس ما سمعت من رسول‌الله(ص) فقال انی سمعت رسول‌الله(ص) یقول: «ان الفساق هم اهل النار قالوا یا رسول‌الله(ص) و من الفساق قال: النساء. قالوا یا رسول‌الله(ص): الیس امهاتنا و بناتنا و اخواتنا قال: بلی و لکنهن اذا اعطین لم یشکرن و اذا ابتلین لم یصبرن». هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاه.[۱]

معاویه نامه‌ای به عبدالرحمن بن شبل نوشت و به او دستور داد: آنچه از پیامبر(ص) شنیدی برای مردم نقل کن. او گفت: از رسول خدا شنیدم که: فاسقان دوزخیان‌اند. گفتند: فاسق در نظر پیامبر(ص) که بود؟ گفت: زنان. گفتند: ای رسول خدا، مگر زنان مادران، دختران و خواهران ما نیستند؟ فرمود: چرا ولی آنان بخشش را سپاس نمی‌گذارند و در گرفتاری‌ها صابر نیستند.»

با این تعبیر حدیثی در منابع شیعی یافت نشد، اما حدیثی نزدیک بدان مضمون در *تحف العقول* نقل شده است:

قال علی(ع): «انّ‌النساء همهن زینة الحیوة الدنیا و الفساد فیها».[۲]

(خواست زنان زینت زندگی دنیا و فساد در آن است).

---

۱. *المستدرک*، ج ۲، ص ۱۹۱؛ با تفاوتی اندک در این کتب نیز آمده است: *المصنف*، ج ۱۰، ص ۳۸۷؛ *مجمع الزواید*، ج ۴، ص ۷۳.

۲. *شرح غرر و درر*، ج ۲، ص ۴۹۵، ح ۳۴۱۴؛ *بحارالانوار*، ج ۷۷، ص ۴۱۱، ح ۳۸.

البته مضمون این حدیث در نوشتهٔ برخی از عالمان سنی و شیعی یافت می‌شود و حکایت از باور آنان بدان امر دارد.

ابوطالب مکی در کتاب *قوت‌القلوب* می‌گوید:

ان اکثر النساء قلیلات الدین والصلاح والاغلب علیهن الجهل والهوی.[۱]

(اکثر زنان از دین و صلاح کمی برخوردارند و نادانی و هواپرستی بر آنان غالب است).

صاحب *جواهر* در پاسخ کسانی که عدالت را در مربی کودک (حاضن) شرط می‌دانند چنین گفته است:

وفیه ان مقتضی اطلاق الادلة ایضاً خلافها خصوصاً مع غلبة الفسق فی النساء.[۲]

(اطلاق ادله با این اشتراط ناسازگار است به ویژه که فسق بر زنان غالب است).

حدیث اول را مؤلف کتاب *المستدرک* صحیح دانسته اما شک و تردید در آن وجود دارد، زیرا معاویه به عبدالرحمن نامه می‌نویسد که آنچه از رسول خدا شنیدی به مردم بیاموز.

این توصیه نشان‌دهندهٔ وضع و شرایط خاص است که معاویه قرائت آن حدیث را به حال مردم سودمند می‌داند. با توجه به نقش بارز و فراوان او در سفارش به جعل حدیث بعید نمی‌نماید که این هم از موارد آن باشد. ابوریّه یکی از اسباب و عوامل جعل حدیث را سیاست حکومت‌ها می‌داند، و اوج آن را زمان معاویه دانسته و معتقد است، معاویه از نفوذ و ثروتش در این راه بهرهٔ فراوان گرفت.[۳]

گذشته از آن، در وصف اسحاق بن ابراهیم که از راویان حدیث است گفته‌اند:

سمع من عبدالرزاق تصانیفه وهو ابن سبع سنین او نحوها لکن روی عن عبدالرزاق احادیث منکرة فوقع التردد فیها هل هی منه فانفرد بها او هی معروفة مما تفرد به عبدالرزاق.[۴]

(اسحاق نوشته‌های عبدالرزاق را در سنین حدود هفت سالگی از او شنیده است و روایات منکر و ناشناخته‌ای را از عبدالرزاق نقل کرده که معلوم نیست از خود اسحاق است یا از احادیث خاص عبدالرزاق است).

از جهت مضمون و محتوا نیز این روایت مبهم است زیرا علت فسق، که براساس آن اهل آتش شده‌اند، ناسپاسی و بی‌صبری در مشکلات است. و هیچ فقیهی تشکر و صبر را واجب دینی نمی‌داند تا تخلف از آن گناه و معصیت باشد و متخلّف را جهنمی سازد.

از سوی دیگر، حصر جهنّمیان در فساق و محصور کردن فسّاق در زنان با منطق و عقل سازگار نیست. مگر مردان کافر و فاسق و ظالم و جائر در تاریخ بشریت اندک بوده‌اند که جهنم را از آن زنان سازیم.

---

۱. مکی، ابوطالب، *قوت القلوب*، ج ۲، ص ۲۳۸.
۲. *جواهر الکلام*، ج ۳۱، ص ۲۸۹.
۳. *اضواء علی السنة المحمدیة*، ص ۱۲۶.
۴. *لسان المیزان*، ج ۱، ص ۳۸۷، ش ۱۰۹.

این‌ها همه شواهد و قرینه‌هایی بر جعلی بودن این سخن است.

حدیث *تحف‌العقول* مرسل است و سند ندارد. در *بحار الانوار* این حدیث از *تحف‌العقول* نقل شده است. هم‌چنین این حدیث در *غرر الحکم* هم بدون سند آمده. افزون بر آن، این کتاب متأخر از *تحف العقول* تألیف شده است.

به گمان قوی ریشه این سه کتاب همان *تحف العقول* است که سند ندارد.

مضمون این حدیث با روایاتی که در گذشته نقل شد معارضه دارد. در آن احادیث بر این مطالب تأکید شده بود:

الف. اکثر بهشتیان را زنان تشکیل می‌دهند.

ب. بهشت زیر پای مادران و زنان است.

ح. محبت و علاقه به زنان نشانهٔ ایمان و دینداری است.

د. احسان به دختران و خواهران سبب رفتن به بهشت می‌شود.

هم‌چنین با روایاتی که دلالت داشت:

الف. برکت در زنان است.

ب. بیشتر خیر در زنان است.

چگونه می‌توان پذیرفت، همّ و خواست زنان فساد است، اما خیر و برکت در آنان است؛ علاقهٔ به آنها نشانهٔ ایمان و دین‌داری است؛ بهشت زیر پای آنان قرار دارد؛ و...

۵. قلت زنان ناجی و رستگار

روایاتی بر قلت زنان ناجی دلالت دارد که باید مورد تأمل قرار گیرد:

۱) عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابیه عن محمد بن سنان عن عمرو بن مسلم عن الثمالی عن ابی‌جعفر(ع) قال قال رسول‌اللّه(ص): «الناجی من الرجال قلیل و من النساء اقل و اقل، قیل: ولم یا رسول‌اللّه(ص) قال: لانهن کافرات الغضب مؤمنات الرضا».[۱]

رسول خدا فرمود: «مردان رستگار کم‌اند و زنان رستگار بس کمتر، گفته شد چرا؟ فرمود: زیرا آنان در خشم و غضب کافرند و در رضا و خوشنودی مؤمن.»

۲) وقال (ع): «ان الناجی من الرجال قلیل و من النساء اقل و اقل».[۲]

(مردان رستگار کم‌اند، و زنان رستگار کمتر و کمتر).

---

۱. کلینی، پیشین، ج ۵، ص ۵۱۴، ح ۱؛ *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۲۹، ح ۵ و ج ۲۰، ص ۴۹، ح ۲۵۰۰۲، آل‌البیت.

۲. من لا یحضره *الفقیه*، ج ۳، ص ۴۳۹، ب ۲، ح ۴۵۱۷؛ *وسائل الشیعه*، ج ۱۴، ص ۱۱۱، ح ۷؛ و ج ۲۰، ص ۱۵۷، ب ۷۸، ح ۲۵۲۹۸، آل‌البیت.

این حدیث در منابع حدیثی اهل سنت دیده نشد.[۱]

حدیث اول را مرحوم مجلسی[۲] بنابر رأی مشهور ضعیف دانسته است و شاید مبنای مشهور، ضعف محمد بن سنان و نیز عدم توثیق عمرو بن مسلم[۳] باشد. حدیث دوم را نیز شیخ صدوق مرسل نقل کرده است.

این روایت‌ها از جهت دلالت هم مدعای فوق را نمی‌تواند ثابت کند زیرا:

۱) در *مرآت العقول* قسمت پایانی حدیث اول چنین تفسیر شده است:

زنان هنگام غضب کافر می‌شوند، زیرا نمی‌توانند خویشتن‌داری کرده (و خشم خود را فرو برند)، سخنان کفرآمیز بر زبان می‌آورند. و کفر می‌تواند معنی اصطلاحی را داشته باشد یا بدان معنا باشد که بر صاحبان گناهان کبیره گفته شود و بعید است مراد کفر نعمت شوهران باشد.[۴]

ایشان دو احتمال در معنای کفران را می‌پذیرد و احتمال کفران نعمت را بعید می‌داند، اما شاهدی بر این استبعاد اقامه نکرده، با این که احتمال کفران نعمت شوهران هم وجود دارد. بر این‌اساس در معنای کفران سه احتمال هست و قرینه‌ای بر تعیین نیست. در نتیجه جملۀ تعلیل مبهم می‌شود و با مبهم بودن تعلیل، قسمت اول حدیث نیز مجمل و مبهم خواهد بود.

۲) گذشته از آن ممکن است، روایت‌ها به شرایط نامساعد برای نجات و فلاح زنان اشاره کند. یعنی، گرچه استعداد کمال‌یابی زنان کمتر از مردان نیست، اما زمینه‌های نامساعد اجتماعی، که از عرف جامعه‌ها و خصلت مردان به وجود آمده، سدّ راه کمال زنان می‌شود.

۳) ممکن است این روایت‌ها در صدد تشویق و ترغیب زنان به سوی کمال باشد؛ آنها را به اندیشیدن در رستگاری سوق می‌دهد و از غفلت بازمی‌دارد.

۴) از سوی دیگر، در این روایت‌ها کمی رستگاری مردان مقبول واقع شده و این امر به قصور ذاتی مردان تفسیر نمی‌شود. در باب زنان هم باید همین‌گونه تفسیر شود.

خلاصه، از این قبیل تعبیرها نمی‌توان ذم و نقصی ذاتی را بر زنان ثابت کرد و از این طریق تفوّقی معنوی و امتیازی روحانی نصیب مردان ساخت.

چهارم. آسیب‌پذیری بیشتر زنان

ایراد چهارم، تأثیرپذیری بیشتر زنان از عوامل مخرّب و موانع کمال است. و بر فرض درستی این امر،

---

۱. رک: فهرست *کنز العمال* ج ۱۷ و ۱۸ و نیز *موسوعة اطراف الحدیث النبوی*.

۲. *مرآت العقول*، ج ۲۰، ص ۳۳۰.

۳. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۳، ص ۱۲۶.

۴. *مرآت العقول*، ج ۲۰، ص ۳۳۰.

نمی‌توان زنان و مردان را در شخصیّت انسانی برابر داشت. دست‌مایهٔ این گفته برخی منابع دینی است که زن را آسیب‌پذیرتر از مرد معرفی کرده است. زن را در برابر شیطان رام و تسلیم نشان می‌دهد.

روایاتی با تعبیرهای گوناگون بر این امر دلالت دارد که نخست به نقل آنها پرداخته و سپس آنها را مورد تأمل قرار می‌دهیم:

۱) فی‌الخصال عن محمد بن موسی بن متوکل عن السعدآبادی عن احمد بن محمد البرقی عن ابیه عن محمد بن سنان عن زیاد بن مروان عن سعد بن طریف عن الاصبغ بن نباتة قال: قال امیرالمؤمنین(ع): «الفتن ثلاثة حب‌النساء و هو سیف الشیطان...».[۱]

امیرمؤمنان فرمود: «فتنه‌ها سه تاست: نخست دوستی زنان که شمشیر شیطان است.»

۲) محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن محبوب عن ابن سنان عن بعض اصحابه عن ابی‌جعفر(ع) قال: قال رسول‌اللّه(ص): «لیس لابلیس جند اعظم من النساء والغضب».[۲]

پیامبر(ص) فرمود: «شیطان لشکری بزرگ‌تر از زنان و خشم ندارد.»

۳) الشیخ ابوالفتوح فی تفسیره عن النبی(ص) قال: «النساء حبائل الشیطان».[۳]

رسول خدا فرمود: «زنان دام‌های شیطان‌اند.»

۴) الشیخ ابوالفتوح الرازی فی تفسیره عن عکاف بن وداعة الهلالی عن رسول‌اللّه (ص) ـ فی حدیث تقدم صدره ـ قال: قال (ص): «ما للشیطان سلاح ابلغ فی الصالحین من النساء الا المتزوجون اولئک المطهرون المبرؤون [من‌الخنا] ویحک یا عکاف انهن صواحب ایوب و داود و یوسف و کرسف، قلنا: یا رسول‌اللّه(ص)، من کرسف؟ قال: رجل کان یعبداللّه بساحل البحر ثلاثمأة عام یصوم النهار و یقوم اللیل ثم انه کفر باللّه العظیم فی سبب امرأة عشقها و ترک ما کان علیه من عبادة اللّه عزوجل ثم استدرکه اللّه ببعض ما کان منه فتاب علیه ویحک یا عکاف تزوج».[۴]

رسول خدا فرمود: «شیطان اسلحه‌ای مؤثرتر از زنان برای [فریب] مردان صالح ندارد، مگر مردانی که ازدواج کرده‌اند؛ آنان پاکیزه و مبرّا هستند. وای بر تو ای عکاف، زنان همان همراهان ایوب و داود و یوسف و کرسف هستند. پرسیدیم: ای رسول خدا، کرسف که بود؟ فرمود: مردی

---

۱. *الخصال*، ج ۱، ص ۱۱۳، ح ۹۰ من ابواب الثلاثة؛ *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۱۲، ح ۵ و ج ۲۰، ص ۲۶، ح ۲۴۹۳۸، آل البیت؛ *بحار الانوار*، ج ۲، ص ۱۰۷، ح ۴ و ج ۷۳، ص ۱۳۹، ح ۱۲ و ج ۷۹، ص ۱۲۸، ح ۱۲ و ج ۱۰۳، ص ۲۲۵، ح ۲۰؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۱۷، ص ۴۹، ح ۲۰۷۰۲.

۲. *الکافی*، ج ۵، ص ۵۱۵، ح ۵؛ *بحارالانوار*، ج ۷۵، ص ۲۴۶، ح ۱۰۸. در *بحارالانوار* به جای «اعظم»، «اشد» نقل شده است؛ *میزان الحکمة*، ج ۹، ص ۱۰۷.

۳. مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ص ۱۵۹، ب ۴، ح ۴؛ تفسیر *ابی‌الفتوح الرازی*، ج ۱، ص ۵۲۰. باتفاوتی اندک در کتاب من لا یحضره *الفقیه*، ج ۴، ص ۳۷۶، ح ۵۷۷۳. نقل شده است. «النساء حبالة الشیطان».

۴. مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ص ۱۵۹، ب ۴، ح ۴؛ تفسیر *ابی‌الفتوح الرازی*، ج ۴، ص ۳۴.

بود که در ساحل دریایی سیصد سال بندگی خداکرد، روزه گرفت و عبادت کرد. اما بر اثر عشق به زنی به خدا کفر ورزید و عبادت را رها کرد. لیکن پس از مدتی توبه کرد. برخی از گذشتهٔ بد را جبران نمود. خداوند هم توبه‌اش را پذیرفت. ای عکاف ازدواج کن.»

۵) قال رسول‌اللّه(ص): «النساء سیف ابلیس».[۱] (زنان شمشیر شیطان‌اند).

۶) حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبدالاعلی حدثنا هشام بن ابی‌عبداللّه عن ابی‌الزبیر عن جابر بن عبداللّه ان النبی(ص) رأی امرأة فدخل علی زینب فقضی حاجته و خرج وقال: «ان المرأة اذا اقبلت اقبلت فی صورة شیطان فاذا رای احدکم امرأة فاعجبته فلیات اهله فان معها مثل‌الذی معها».

قال: و فی الباب عن ابن مسعود. قال ابوعیسی: حدیث جابر حدیث صحیح حسن غریب و هشام الدتسوائی هو هشام بن نسبر.[۲]

پیامبر(ص) زنی را دید، به خانهٔ زینب رفت و خواسته‌اش را برآورد و از خانه بیرون شد. آن‌گاه فرمود: «زن وقتی می‌آید در شکل شیطان است. هر یک از شما وقتی زنی را دید که از او خوشش آمد، نزد همسرش رود، زیرا او نیز همان راکه آن زن دارد، داراست».

۷) حدثنا محمد بن بشار حدثنا عمروبن عاصم حدثنا همام عن قتادة عن مورق عن ابی‌الاحوص عن عبداللّه عن النبی(ص) قال: «المرأة عورة فاذا خرجت استشرفها الشیطان». قال ابوعیسی: هذا حدیث حسن غریب.[۳]

رسول خدا فرمود: «زن عورت (چیزی که از آن بیم رود) است، هنگامی که از منزل خارج می‌شود شیطان او را نظارت و همراهی کند».

۸) النبی یامر بالتزویج و یقول: «...ما للشیاطین من سلاح ابلغ فی الصالحین من النساء الا المتزوجین».[۴]

پیامبر یاران را فرمان به ازدواج می‌داد و می‌فرمود: «... شیطان اسلحه‌ای برنده‌تر از زنان برای [فریب] مردان صالح سراغ ندارد، مگر مردانی که ازدواج کرده‌اند».

۹) عن ابن عباس قال: قال رسول‌اللّه(ص): «قال ابلیس لربه عزوجل یا رب قد اهبط آدم وقد علمت ان سیکون لهم کتاب ورسل فما کتابهم ورسلهم، قال اللّه عزوجل: رسلهم الملائکة والنبیون منهم وکتبهم التوراة والانجیل والزبور والفرقان قال: فما کتابی؟ قال: کتابک الوشم وقرآنک الشعر ورسلک الکهنة وطعامک ما لم یذکر اسم اللّه علیه وشرابک من کل مسکر و

---

۱. *المواعظ*، ص ۵۱.

۲. ابن سورة، پیشین، ج ۳۷، ص ۴۶۴، ح ۱۱۵۸، سنن ابی داود، ج ۲، ص ۲۴۶، ح ۲۱۵۱، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۲۹، ب ۱۶، ح ۹ من کتاب النکاح.

۳. همان، ص ۴۷۶، ح ۱۱۷۳؛ *سنن الترمزی*، ج ۲، ص ۳۱۹، ح ۱۱۸۳.

۴. *المصنف*، ج ۶، ص ۱۷۱.

صدقک الکذب وبیتک الحمام ومصایدک النساء ومؤذنک المزمار ومسجدک الاسواق».[۱]

رسول خدا فرمود: «شیطان به خداوند گفت: آدم هبوط کرد و می‌دانم در آینده کتاب و رسول خواهند داشت. کتابشان چیست و رسولشان کیست؟ فرمود: رسولان، فرشتگان و پیامبرانی از خود آنان‌اند. کتاب آنها تورات، انجیل، زبور و فرقان می‌باشد. گفت: کتاب من چیست؟ فرمود: کتاب تو خال‌کوبی، قرآن تو شعر، رسول تو کاهنان، غذای تو آنچه بر آن نام خدا خوانده نشود، نوشیدنی تو تمام مسکرها، راست تو دروغ، خانهٔ تو حمام، دام‌های تو زنان، اذان‌گوی تو تنبور و مسجد تو بازارهاست.»

۱۰) و عن سعید بن المسیب قال: «مایئس الشیطان من ابن آدم قط الا اتاه من قبل النساء».[۲]
(آنگاه که شیطان از آدمیان ناامید گردد از طریق زنان اقدام می‌کند).

۱۱) عن ابن مسعود: «النساء حبائل الشیطان».[۳]
(زنان دام‌های شیطان‌اند).

۱۲) عبداللّه بن مسعود: «النساء حبالة الشیطان مایصاد به من ای شیء کان».[۴]
(زنان دام شیطان‌اند، همه چیز با آن صید می‌شود).

۱۳) و فی مجالس ابن الشیخ عن الرضا عن آبائه(ع): «ان ابلیس کان یاتی الانبیاء من لدن آدم الی ان بعث اللّه المسیح یتحدث عندهم ویسالهم و لم یکن باحد منهم اشد انساً منه بیحیی بن زکریا... فقال له: وای الاشیاء اقر لعینک؟ قال: النساء هن فخوخی و مصائدی فاذا اجتمعت الیّ دعوات الصالحین ولعناتهم صِرْتُ الی النساء فطابت نفسی بهن».[۵]

امام رضا(ع) فرمود: «شیطان نزد انبیا از آدم تا زمان مسیح(ع) می‌آمد، با آنان گفت‌وگو می‌کرد. با یحیی بیش از دیگران مأنوس بود... یحیی از او پرسید: چه چیز بیشتر چشم تو را روشن می‌کند؟ گفت: زنان. آنان آرامش من و دام‌های من‌اند. وقتی صالحان مرا نفرین و لعن می‌کنند، سراغ زن‌ها رفته آرامش پیدا می‌کنم.»

۱۴) علی بن محمد عن صالح بن ابی‌حماد عن الحسین بن یزید عن الحسن بن علی بن ابی‌حمزة عن ابراهیم عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: ... «فاوحی اللّه عزوجل الی آدم(ع) ان العنب قد مصه عدوی وعدوک ابلیس لعنه‌اللّه وقد حرمت علیک من عصیرة الخمر ما خالصه نفس ابلیس، فحرمت الخمر لان عدواللّه ابلیس مکر بحواء حتی مص العنبة...».[۶]

امام صادق(ع) فرمود: «خداوند به آدم وحی کرد که دشمن تو و من، شیطان، انگور را تخمیر

---

۱. *نهایة الارب*، ج ۲، ص ۱۹۹. ۲. همان، ص ۱۹۸.
۳. میدانی، احمد بن محمد، *مجمع‌الامثال*، قاهره ۱۳۷۹ ق، ج ۲، ص ۳۴۰؛ *کتاب الامثال* (ابن سلام)، ص ۱۱۰.
۴. *نثرالدر*، ج ۲، ص ۶۱. ۵. *المیزان*، ج ۸، ص ۶۵.
۶. *بحارالانوار*، ج ۱۱، ص ۲۱۶، ح ۲۶؛ و ج ۶۰، ص ۲۱۱، ح ۴۶.

کرده است. آن اندازه از افشرهٔ آب انگور که نفس شیطان بدان آمیخته بر تو حرام کردم، زیرا دشمن خدا، شیطان، با مکر و حیله حوا را فریفت تا آب انگور را تخمیر کرد.»

اینک به بررسی اجمالی سند و دلالت این احادیث می‌پردازیم:

حدیث اول را صاحب *وسائل* و مجلسی با یک سند از خصال نقل کرده‌اند. در *مستدرک الوسائل* هم از *جامع الاخبار* نقل شده و راوی همان اصبغ بن نباته است و ظاهراً یک حدیث با یک سند بیش نیست.

در این سند محمد بن سنان ضعیف است. محمد بن خالد برقی گرچه توثیق شده اما او را چنین توصیف کرده‌اند:

یروی عن الضعفاء والمراسیل کثیراً.[۱]

(او بسیار از راویان ضعیف حدیث نقل کرده است.)

زیاد بن مروان هم گرچه توثیق شده اما در ادامهٔ حیات و زندگی منکر امامت گشته و از ولایت دست کشیده است.[۲]

حدیث دوم تا پنجم هم مرسل می‌باشد. حدیث سیزدهم نیز مرسل است. در حدیث چهاردهم، صالح بن ابی‌حماد وضعی روشن ندارد، نجاشی با دیدهٔ تردید به او نگریسته است.[۳] حسن بن علی بن ابی‌حمزه تضعیف شده و برخی از علمای رجال او را کذّاب و ملعون دانسته‌اند.[۴] حسین بن یزید هم شناخته شده نیست.[۵]

در بررسی دلالت این روایات باید گفت:

۱) این روایات مؤید این اندیشهٔ رایج وعام در اکثر فرهنگ‌هاست، که شیطان در اولین فعالیت اغوایی خویش از جنس مؤنث استفاده کرد و او را فریب داد و از طریق او در مردان رخنه کرد. به تعبیر دیگر شیطان نخست حوا را اغوا کرد و از طریق حوا در آدم(ع) نفوذ کرد. لیکن این اندیشه با ظاهر آیات قرآنی ناسازگار است. قرآن وسوسهٔ شیطان و ازلال او را یا به آدم و حوا هر دو نسبت می‌دهد یا فقط از آدم نام می‌برد. و این بدان معنا است که قرآن بر این اندیشهٔ رایج صحه نمی‌گذارد و او را پنداری بیش نمی‌بیند. بدین جهت روایاتی هم که مضمونی چنین داشته باشند از نظر قرآنی مطرود خواهند بود.

۲) نگاهی گذرا به ضرب‌المثل‌های رایج در فرهنگ‌های اقوام و ملل گوناگون، می‌تواند شاهد دیگری بر اقتباس این مفاهیم باشد؛ بدین معنا که نسبت این سخنان به دین و اولیای دین نادرست است:

---

۱. معجم *رجال الحدیث*، ج ۱۶، ص ۶۶ـ۶۷.
۲. همان، ج ۷، ص ۳۱۹.
۳. همان، ج ۹، ص ۵۳ـ۵۴.
۴. همان، ج ۵، ص ۱۴ـ۱۶.
۵. همان، ج ۴، ص ۳۴۷.

ایتالیا

وقتی زن حکومت می‌کند شیطان حکم‌فرماست.

اگر به زنی گفتی زیبایی، شیطان ده بار در گوش او تکرار می‌کند.

فرانسه

زن اولین همکار شیطان است، زیرا اولین انسان زنی بود که فریب خورد.

آلمان

کاری که شیطان از عهدهٔ انجامش نیاید، زن انجام می‌دهد.

نروژ

وقتی شیطان از شیطنت عاجز ماند، زن را به سراغ مرد می‌فرستد.

شیطان نمی‌تواند مرد میدان زن باشد.

شیطان زن را بلعید، اما نتوانست هضم کند.

ایرلند

زن شیطان را هم می‌فریبد.

رومانی

بهترین زنها دنده‌ای از شیطان دارند.[1]

فارسی

مکر زن ابلیس دید، و بر زمین بینی کشید.[2]

۳) درستی حدیث ششم با حیا و خلق حَسَن رسول خدا(ص) ناسازگار است. پیامبری که سنّ او از پنجاه گذشته است (دوران مدینه) زنی را ببیند و تهییج شود. آنگاه به خانه رود و از راه حلال نیاز خود را برطرف سازد و این همه در مرئیٰ و منظر اطرافیان و یاران رخ دهد!

۴) این مضامین بر فرض درستی، سست عنانی مردان را به همان اندازه نشان می‌دهد که تأثیرپذیری زنان را. زیرا شیطان چنین می‌کند تا مردان را به دام بیندازد و موفق هم می‌شود. بنابراین مردان هم تأثیر پذیرند لکن از زنان. بنابراین اگر چنین اثرپذیری ذمی بر زنان باشد، باید بِالسّویه تقسیم کرد و نصیب مردان هم نادیده گرفته نشود.

۵) اگر اثرپذیری بیشتر زنان از شیطان درست باشد ـ که قدری از آن درست است ـ به اسباب و علل اجتماعی و فرهنگ و آداب و رسوم ملت‌ها ربط دارد. زمانی که زنان از آموختن محروم شوند، از کارهای اجتماعی و اشتغالات صحیح برکنار شوند، خواستهٔ مردان از آنان بچه زادن و تر و خشک کردن مردان باشد.[3]

---

۱. *زن در آیینهٔ تاریخ*، ص ۱۵۲ـ۱۵۹. ۲. دهخدا، *امثال و حکم*، ج ۴، ص ۱۷۲۲.

۳. مخملباف، محسن، *باغ بلور*، نشر نی، تهران ۱۳۷۰، ص ۱۸۰.

زنان را همین بس بود یک هنر نشـینند و زایـند شـیران نـر[1]

در چنین شرایطی زنان به اندیشهٔ نقشه‌کشی برای مردان و فریفتن آنان رو می‌کنند. در نتیجه با وجود چنین شرایطی به مردان هشدار داده می‌شود که فریب ظاهر آراسته را نخورند. البته به طور ضمنی هم به زنان فرمان می‌دهد که درصدد بالا بردن سطح آگاهی و دانش خویش برآیند، از دام شیطان خود را برهانند، و در جایگاه انسانی و حقیقی خویش بنشینند.

۶) از سوی دیگر، اگر این احادیث خبر از سرشت زنان می‌دهد، پس ذمی بر آنان نیست چون خداوند سرشت آنان را چنین سرشته است و اگر خبر از روزگار زنان در دنیا می‌دهد، نه از سرشت و طبع آنان، یعنی سرشتی شیطان واره ندارند اما زندگی شیطان واره دارند. گذشته از آن که مردان شیطان صفت فراوانند و آنانند که با لطایف‌الحیل زنان را به دام می‌اندازند و آنان بوده‌اند که حرم‌سرا داشته‌اند و آنان بوده‌اند که شیطنت خود را در تاریخ به اسم زنان ثبت کرده‌اند؛ گذشته از همهٔ این‌ها در بند ۵ گفتیم که این وصف عارض بر زندگی زنان است و معلول شرایط نامطلوب اجتماعی.

مع‌الاسف، نام چند زن ناشایست مثل همسر عزیز مصر و همسر ایوب بر نامِ نام‌آور همهٔ زنان بزرگ چون مریم، هاجر، آسیه، مادر موسی، خواهر موسی، دختران شعیب، فاطمه، زینب و بالاخره همهٔ زنان سایهٔ شوم افکنده است. اما از قابیل، نمرود، فرعون، چنگیز، هیتلر و خیلی از مردان آوازه‌ای نیست. گویا شیطان از این‌ها مأیوس بود و نتوانسته از این‌ها سواری بگیرد.

پنجم. زنان مانع رشد و کمال مردان

پنجمین ایراد، مانع کمال بودن زنان، نسبت به مردان است. گفته می‌شود برخی آیات قرآنی و احادیث ثبت شده در منابع حدیث این گفته را ثابت می‌کند.

در این جا مستند این ایراد در چند بند مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. بزرگی کید زنان
۲. اگر زنان نبودند خداوند به حق عبادت می‌شد
۳. هم‌نشینی با زنان دل را می‌میراند
۴. فتنهٔ زنان بر مردان
۵. شرّ بودن زنان
۶. شوم بودن زنان

---

۱. *امثال و حکم*، ج ۱، ص ۹۲.

۱. بزرگی کید زنان

برای کید و مکر زنان به آیه‌ای از قرآن و پاره‌ای احادیث استناد می‌شود:

الف. قرآن

«فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ».[1]

(چون دید جامه‌اش از پس دریده است گفت: این از مکر شما زنان است، که مکر شما زنان مکری بزرگ است).

برای تبیین عظمت مکر زنان و تأثیر منفی آنها بر مردان این آیه با آیه‌ای دیگر که کید شیطان را ضعیف شمرده مقایسه می‌شود:

«اَلَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً».[2]

(آنان که ایمان آورده‌اند در راه خدا می‌جنگند و آنان که کافر شده‌اند در راه شیطان. پس با هواداران شیطان قتال کنید که مکر شیطان ناچیز است).

بدین جهت گروهی از مفسران گفته‌اند مکر زنان برتر از مکر شیطان است، زیرا زنان اسباب و وسایلی در اختیار دارند که در جذب قلوب مردان تأثیر بسیار دارد.

در این قسمت دو مطلب باید تجزیه و تحلیل شود، نخست این که آیا مقایسه این دو آیه درست است؟ و می‌توان از آن برتری مکر زنان را نتیجه گرفت؟ دیگر آن که معنای عظمت کید زنان چیست؟ چرا کید زنان صرف‌نظر از سنجش و مقایسه با کید شیطان عظیم است.

مطلب یک. برخی از مفسران در برابر این مقایسه به دفاع برخاسته و آن را نادرست دانسته‌اند. جواب‌هایی که در جهت بطلان این سنجش و مقایسه گفته شده از این قرار است:

اولاً: آیهٔ کید زنان سخن عزیز مصر است و آیهٔ کید شیطان سخن خداوند، از این رو مقایسه درست نیست.

از این جواب پاسخ داده شده که چون خداوند سخن عزیز مصر را بدون ردّ و نقد نقل فرموده، نشان‌دهندهٔ درستی آن است.[3]

ثانیاً: گفته شده در سورهٔ نساء، کید شیطان در برابر کید خداوند به ضعف توصیف شده و در این‌جا کید زنان در برابر کید مردان عظیم دانسته شده است. بر این اساس نمی‌توان استنتاج کرد که مکر زنان قوی‌تر از مکر شیطان است.

روایاتی که دلالت دارد زنان شمشیر شیطان یا دام شیطان می‌باشند، که در گذشته نقل شد، بر

---

۱. یوسف ۱۲:۲۸.　　۲. نساء ۴:۷۶.

۳. رشیدرضا، سیدمحمد، تفسیر *المنار* (تفسیر سوره یوسف)، ج ۱۲، ص ۲۸۸.

فرض درستی و صحت نیز این امر را تأیید می‌کند که کید زنان هر چه باشد شاخه‌ای از مکر شیطان است.

حدیثی که نقل شده و بر برتری کید زنان بر شیطان دلالت دارد در منابع حدیثی معتبر یافت نشده، گذشته از آن که حدیثی مُرسَل و راوی آن ناشناخته است. خلاصه از این دو آیه نمی‌توان بزرگی مکر زنان را نسبت به مکر شیطان استنتاج کرد.

مطلب دو. درست است که این سخن عزیز مصر مورد انکار خداوند قرار نگرفته و نمی‌توان آن را باطل دانست، اما باید دید حدّ دلالت آن چقدر است و چرا زنان چنین‌اند.

عزیز مصر گروهی از زنان را مخاطب قرار داده و آنان را برخوردار از کید و مکر دانسته، اما آیا می‌توان از این امر یک قاعدهٔ کلی به دست آورد و براساس آن بر همهٔ زنان حکم‌راند؟

برخی از مفسران، بر این تعمیم تصریح دارند و سخن خود را چنین تبیین کرده‌اند که عزیز مصر با زلیخا، همسر خویش، سخن می‌گفت و او یک نفر بود. در عین حال، ضمیر جمع به کار برد تا نشان دهد کید و مکر در طبیعت تمام زنان نهفته است. به سخن دیگر، زلیخا آینه‌ای است که کید زنان را خوب نشان داده است.[1]

پذیرش این سخن قدری دشوار است، زیرا در آیهٔ ۳۳، ۳۴ و ۵۰ نیز سخن از کید زنان رفته و همه جا اشاره به گروهی خاص از زنان است.

«وَ إِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ».

«فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ».

«إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ».

در آیهٔ ۲۸ نیز ذهنیّت عزیز مصر نسبت به بیش از طایفه‌ای خاص از زنان نیست. به سختی می‌توان گفت در اندیشهٔ او طبع زنان آمیخته با مکر است و قرآن کریم این اندیشه را تأیید نموده است. حال اگر پذیرفتیم این کید عام است و در تمام زنان وجود دارد، باید منشأ و عامل آن را جست‌وجو کرد.

گفته شده عامل روآوردن زنان به کید وضعیّت اجتماعی انسان بوده که زن را در خانه حبس می‌کرده و فرصت دست‌یابی به خواسته‌ها برایش مهیا نبوده، از این رو، فعالیت ذهنی زنان در به‌کارگیری وسایل مخفی برای رسیدن به مقاصد خویش مصروف می‌گشت. اما مردان چنین وضعی نداشتند، بلکه به خاطر قهر و قدرت خویش دست‌یابی به خواسته‌ها برایشان آسان بود.[2]

یعنی وجود مکر زنان عکس‌العمل شرایط اجتماعی است، نه آن‌که حالتی طبیعی و واقعی برای زنان باشد.

---

۱. ابن عاشور، *التحریر والتنویر*، ج ۱۲، ص ۲۵۸؛ مؤتمر تفسیر سوره یوسف، ج ۱، ص ۵۵۹.

۲. فضل الله، محمد حسین، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۱۱ـ۲۱۲؛ مؤتمر تفسیر سورة یوسف، ج ۱، ص ۵۵۸؛ اشراقی، محمدتقی، تفسیر سوره یوسف، ص ۶۸.

علامه سیّد محمد حسین فضل‌الله گفته است:

... و بهذا فان المسألة لاتمثل حالة طبیعیة فی المرأة فی حرکة التحیل والمکیدة بل تمثل لوناً من‌الوان النشاط الذهنی والعملی المتحرک فی هذا الاتجاه....[۱]

(بر این اساس، این مسئله نشانگر حالت طبیعی زن در به کار گرفتن مکر و حیله نیست بلکه جلوه‌ای از نشاط ذهنی و رفتاری زن است).

این مطلب اگر مسلّم انگاشته نشود، می‌تواند این فایده را به دنبال بیاورد که آیه شریفه به بیان این مطلب نپرداخته، یعنی از وجود کید زنان خبر داده اما منشأ آن را که طبع زنان یا فطرت آنان است یا جوّ غالب اجتماعی است، بیان نکرده و در این صورت نمی‌توان به ساحت قرآن نسبت داد که کید زنان اقتضای طبع زنانگی آنان است.

در نتیجه، آنچه شخصیت منفی به دنبال دارد این است که گفته شود فطرت زنانه با مکر و خدعه سرشته شده است و قرآن در این جهت ساکت است. گذشته از آن که نتیجه گیری حکم کلی بر همهٔ زنان هم چندان روشن نیست.

ب. روایات

روایاتی که ممکن است در این مورد بدان‌ها نظر شود عبارت‌اند از:

۱) عمر بن ابراهیم الاوسی قال روی عن رسول‌اللّه(ص): «ان کید النساء اعظم من کید الشیطان لان اللّه قال: ان کید الشیطان کان ضعیفاً».[۲]

رسول خدا فرمود: «کید زنان عظیم‌تر از کید شیطان است، زیرا خدا فرموده است کید شیطان ضعیف است».

۲) حدثنی ابی عن الحسن بن محبوب عن الحسن بن عمارة عن ابی سیار عن ابی عبداللّه(ع) قال: «لما طرح اخوة یوسف، یوسف فی‌الجب... فدعا ربه فجعل اللّه له من الجب فرجاً و من کید المراة مخرجاً».[۳]

(وقتی برادران یوسف او را در چاه انداختند... او خدا را خواند، خداوند گشایشی از چاه و مخرجی از کید زنان برایش قرار داد).

۳) العیاشی فی تفسیره عن طربال عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «لما امر الملک بحبس یوسف فی السجن الهمه اللّه علم تأویل الرؤیا... فاوحی اللّه الی یوسف فی ساعته تلک... قال: فمن صرف

---

۱. همان، ص ۲۱۲. ۲. *البرهان فی تفسیرالقرآن*، ج ۲، ص ۲۴۸، ح ۲۰.
۳. *بحار الانوار*، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۴۷، ح ۱۳، از *تفسیر القمی*.

عنک کید امرأة العزیز والنسوة قال: انت یاربی...».[۱]

امام صادق(ع) فرمود: «چون پادشاه مصر به زندانی شدن یوسف فرمان داد، خداوند به وی تعبیر خواب بیاموخت... از او سؤال کرد: چه کسی کید همسر عزیز و دیگر زنان را از تو دور کرد؟ یوسف گفت: تو ای پروردگار من».

۴) عن یعقوب بن شعیب عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «قال اللّه لیوسف... اولست الذی صرفت عنک کید النسوة؟ فما حملک علی ان ترفع رغبتک او تدعو مخلوقاً دونی؟ فالبث لما قلت فی السجن بضع سنین».[۲]

امام صادق(ع) فرمود: «خدا به یوسف فرمود: آیا من کید زنان را از تو دور نساختم؟ چه تو را واداشت که مخلوقی غیر از مرا بخوانی و از من روی گردانی؟ پس چند سالی برای سخنی که گفتی در زندان بمان.»

۵) حدثنا عبداللّه حدثنی ابی ثنا عبدالصمد بن عبدالوارث ثنا زائدة ثنا عبدالملک بن عمیر عن ابن بریدة عن ابیه قال مرض رسول‌اللّه(ص) فقال: «مروا ابابکر یصلی بالناس فقالت عائشة یا رسول‌اللّه ان ابی رجل رقیق فقال مروا ابابکر یصلی بالناس فانکن صواحبات یوسف فامّ ابوبکر الناس و رسول‌اللّه (ص) حی».[۳]

رسول خدا(ص) بیمار شد. فرمود: «به ابوبکر بگویید با مردم نماز بخواند. عایشه گفت: ای رسول خدا، پدرم دل نازک است. پیامبر(ص) فرمود: به ابوبکر بگویید با مردم نماز بخواند. شما همان همراهان یوسف هستید (یعنی همسر عزیز و دیگر زنان). آن گاه ابوبکر نماز را برای مردم اقامه کرد و رسول خدا زنده بود».

به این روایات نمی‌توان تمسک جست زیرا:

۱) حدیث اول به طور مرسل از پیامبر(ص) نقل شده، با این که عمر بن ابراهیم ناشناخته است. روایات دیگر نیز همین وضعیت را دارد.[۴]

علاوه بر آن، همان‌گونه که در توضیح آیه گفته شد، مضمون حدیث با قرآن مخالفت دارد. چون در قرآن ضعف کید شیطان در برابر کید خداوند است و بزرگی کید زنان در برابر مردان. و این مطلب با روایاتی که صاحبان این نظر قطعاً قبول دارند و در آن زن ابزارکار شیطان معرفی شده، ناسازگار است. یعنی دلالت این حدیث با آن روایات هماهنگی ندارد.

---

۱. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، ص ۳۰۱، ح ۱۰۰؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۱۱، ص ۲۲۲، ح ۳.

۲. همان، ص ۳۰۲، ح ۱۰۲؛ همان، ص ۲۲۳، ح ۴.

۳. احمد بن حنبل، پیشین، ج ۵، ص ۳۶۱؛ با تفاوتی اندک در این منابع نیز آمده است؛ مسند، احمد، ج ۶، ص ۹۶، ۱۳۴، ۱۵۹، ۲۱۰، ۲۷۰ و ج ۴، ص ۴۱۲.

۴. ابن سعد، پیشین، ج ۲، ص ۲۱؛ *کنز العمال*، ج ۵، ص ۶۳۴، ش ۱۴۱۱۶.

۲) حدیث دوم تا چهارم چیزی جز آنچه در آیه آمده بیان نکرده است؛ یعنی کید زنانی خاص در برابر یوسف(ع). و براساس آن نمی‌توان حکم کلی صادر کرد و به همه زنان تعمیم داد.

۳) حدیث پنجم، نیز تشبیهی میان گروهی از زن‌ها با گروهی دیگر است، یعنی همسران رسول خدا(ص) بر کاری اصرار داشتند و پیامبر(ص) از آن امتناع می‌ورزید، در چنین شرایطی فرموده شما نیز از سنخ همان‌ها هستید.

این گفته یک قانون عام و کلی نیست وگرنه شاید نیاز به تشبیه نبود. بدین معنی که اگر مکر و حیله جزء فطرت زنان است، گوینده بهتر بود بدان توسل می‌جست و می‌فرمود: چه باید کرد، شما زن هستید.

در هر حال، از این روایت‌ها و نصوص نمی‌توان مستمسکی درست کرد و ذمّی را بر زنان بار نمود.

۲. زنان مانع عبودیّت خداوند

این مضمون در چند حدیث وارد شده که باید تبیین شود:

۱) قال و قال[علی (ع)]: «لولا النساء لعبدالله حقاً حقاً».[۱]

(اگر زنان نبودند، خداوند حقیقتاً بندگی می‌شد)

۲) ابن عدی حدثنا یعقوب بن سفیان بن عاصم حدثنا محمد بن عمران حدثنا عیسی بن زیاد الدورقی حدثنا عبدالرحیم بن زید العمی عن ابیه عن سعید بن المسیب عن عمر بن الخطاب مرفوعاً «لولا النساء لعبد الله حقاً».[۲]

(اگر زنان نبودند، خداوند به حق بندگی می‌شد).

۳) قال الثقفی فی الثقفیات حدثنا ابوالفرج عثمان بن احمد بن اسحاق الیزجی حدثنا محمد بن عمر بن حفص حدثنا الحجاج بن یوسف ابن قتیبه حدثنا بشر بن الحسین عن الزبیر بن عدی عن انس قال: قال رسول‌الله(ص): «لولا المرأة لدخل الرجل الجنة».[۳]

رسول خدا(ص) فرمود: «اگر زن نبود، هر مردی داخل بهشت می‌شد».

۴) حدثنا ابی قال حدثنا علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن علی بن معبد عن عبدالله بن القاسم عن عبدالله بن سنان عن ابی‌عبدالله(ع) قال: قال رسول‌الله(ص): «اول ما عصی‌الله تبارک و تعالی ست خصال حب الدنیا و حب الریاسة و حب الطعام و حب النساء و حب النوم و حب الراحة».[۴]

---

۱. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۳۹۰، ح ۴۳۷۳؛ *مکارم الاخلاق*، ص ۲۰۱؛ *وسائل الشیعة*، ج۱۴، ص ۱۹، ح ۶.
۲. *اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة*، ج ۲، ص ۱۵۹. ۳. همان.
۴. *الخصال*، ج ۱، ص ۳۳۰، ح ۲۷ من ابواب السنة؛ *الکافی*، ج ۶، ص ۴۹؛ *المحاسن*، ص ۲۹۵؛ *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۱۲؛ بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۵.

رسول خدا فرمود: «خداوند نخست با شش خصلت معصیت شد: دوستی دنیا، دوستی ریاست، دوستی غذا، دوستی زنان، دوستی خواب و دوستی آسایش.»

۵) روی الدیلمی فی مستند الفردوس: «لولا النساء لعبد اللّه حق عبادته».[۱]

(اگر زنان نبودند خداوند به حق بندگی می‌شد).

در جهت نقد این روایات نگاهی به اسناد و سپس به مدلول و محتوای آنها ضروری است:

سند

حدیث اول از مرسلات صدوق است و صاحب وسایل آن را از من لا یحضره *الفقیه* نقل کرده است.

دربارهٔ حدیث دوم ابن عدی گفته:

«لااصل له عبدالرحیم و ابوه متروکان و محمد بن عمران منکر الحدیث. قال ابن عدی هذا حدیث منکر لاعرفه من هذا الطریق».[۲]

(این حدیث اصل و ریشه ندارد. عبدالرحیم و پدرش متروک هستند، محمد بن عمران منکر الحدیث است. ابن عدی گفته: این حدیث ناشناخته است، از این طریق آن را شناخته شده نمی‌دانم).

بخاری و ابوحاتم نیز او را متروک الحدیث دانسته و ابن معین حکم به کذب و خباثت او کرده است.[۳]

در سند حدیث سوم بُشر وجود دارد که سیوطی[۴] و فتنی[۵] او را متروک دانسته‌اند. ابن عراقی او را دروغ‌گو و جاعل حدیث معرفی کرده است.[۶] راوی حدیث پنج نیز بُشر است و لذا وضع آن حدیث هم معلوم است.

در حدیث چهارم علی بن معبد توثیق ندارد[۷] و عبداللّه بن قاسم نام چند راوی است که برخی از آنان تضعیف شده و دروغ‌گو و غالی معرفی شده‌اند و برخی دیگرشان توثیق ندارند.[۸]

از این بررسی روشن شد که حدیث معتبری در میان نیست، بلکه احتمال جعل و دروغ در این‌ها فراوان است زیرا در سند، فرد دروغ‌گو یا معروف به کذب وجود دارد.

---

۱. *سلسلة الاحادیث الضعیفة والموضوعة*، ج ۱، ص ۱۴۰، ش ۵۶.
۲. *اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة*، ج ۲، ص ۱۵۹.
۳. *سلسلة الاحادیث الضعیفة والموضوعة*، ج ۱، ص ۷۴.
۴. *اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة*، ج ۲، ص ۱۵۹.
۵. *تذکرة الموضوعات*، ص ۱۲۹.
۶. *سلسلة الاحادیث الضعیفة والموضوعة*، ج ۱، ص ۱۴۰، ش ۵۶.
۷. *معجم رجال الحدیث*، ج ۱۲، ص ۱۸۱.
۸. همان، ج ۱۰، ص ۲۸۱ــ۲۸۵.

دلالت

محتوای این چند حدیث هم با پرسش‌هایی مواجه است که پاسخ دادنی نیست:

۱) این‌ها با روایات ذیل و آنچه در صفحهٔ ۱۵۳ نقل شده ناسازگار است.

الف. زنان بیش‌تر بهشتیان را تشکیل می‌دهند.

ب. محبت به زنان نشانهٔ دینداری است.

ج. بهشت زیر پای مادران و زنان است.

د. نیکی به، دختر و خواهر سبب رفتن به بهشت است.

۲) اگر مراد و منظور این روایات آن است که زنان چون پلید و فریبنده هستند مانع بندگی خدا می‌شوند، جواب همان است که در شماره یک گذشت. و اگر درصدد ضعف و سستی مردان در برابر جنس زن است، در این صورت ذَمّی بر زنان نیست. بلکه این روایات مردان را نسبت به سست عنصری توبیخ می‌کند.

۳) با وجود آن که در تاریخ، پشتیبان اول مصلحان و مردان الهی از قبیل موسی(ع) و عیسی(ع) و رسول خدا(ص) و امیرمؤمنان(ع) و حسین بن علی(ع) و... زنان بوده‌اند چگونه این گفته‌ها صادق است.

۴) مضمون این احادیث با روایاتی از قبیل

الف ــ با ازدواج نصف دین احراز می‌شود.[1]

ب ــ زن صالح سبب خوشبختی مرد است.[2]

نیز معارضه دارد. چون با ازدواج، مرد به زن نزدیک‌تر می‌شود.

۵) آنچه مانع بندگی خداست و مورد نفرت و انزجار دین قرارگرفته و فرمان به دوری جستن و اجتناب از آن داده شده شیطان و هوای نفس است، که در آیه‌ها و احادیث متعدد بـه دوری جستن و مبارزه و مخالفت با آن دو تأکید شده است. دنیا نیز مذمت شده و انسان به فرار از آن ترغیب شده است. اما نسبت به زنان چنین تصویری را در دین مشاهده نمی‌کنیم، بلکه تصویری مخالف را می‌بینیم. ازدواج مورد توصیه و سفارش اکید قرارگرفته،[3] عزب بودن و تجرّد مذموم تلقی شده،[4] به زنان توصیه شده خود را برای شوهران بیارایند،[5] خود را بر آنان هنگام خـواب عرضه بدارند[6] و...

آیا می‌توان با این تصویر از روابط زن و مرد، زن را مانع بندگی خدا به حساب آورد.

بلی اگر منظور این روایت‌ها منع از روابط حرام زن و مرد است، این منع اختصاص به زنان ندارد. این‌گونه رابطه بر هر دو صنف حرام شده و اگر مراد آن است که زن از دلبری و فریبایی در

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۲۰، ص ۱۷، ح ۱۱ــ۱۳، آل‌البیت.
۲. همان، ص ۴۱، ح ۱۲.
۳. همان، ج ۲۰، ص ۱۳ــ۱۸، ح ۱ــ۱۵، آل‌البیت.
۴. همان، ص ۱۸ــ۲۱، ح ۱ــ۹.
۵. همان، ص ۱۵۸، ح ۲.
۶. همان.

محیط عمومی بپرهیزد حق است، اما این تعبیر از آن مطلب بسیار فاصله دارد. و اگر قصد تحذیر و ترساندن مردان از فریفته شدن نسبت به زنان بدکار است باز هم مطلب حقی است، اما زبان این احادیث خیلی عام‌تر و توبیخ‌آمیزتر از حد واقعی است.

به همین جهت محدث بزرگ، شیخ حر عاملی، احادیث ازدواج و محبت و علاقه به زنان و لذت بردن حلال را در یک باب با تعبیر «استحباب» جمع کرده و احادیثی که جنبهٔ نکوهش دارد مثل روایات این مبحث در یک باب جداگانه و با تعبیر «کراهت زیاده‌روی در محبت زنـان و حرمت محبت زنان نامحرم» گردآورده است.[۱]

۳. هم‌نشینی با زنان دل را می‌میراند

احادیث متعددی بر این مطلب دلالت دارد که باید مورد مطالعه و دقت قرار گیرد:

۱) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن موسی بن القاسم عن المحاربی عن ابی‌عبدالله عن آبائه(ع) قال: قال رسول‌الله(ص): «ثلاثة مجالستهم تمیت القلب الجلوس مع الانذال، والحدیث مع النساء، والجلوس مع الاغنیاء».

محمد بن علی بن الحسن باسناده عن حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه عن جعفر بن محمد عن آبائه(ع) فی وصیة النبی لعلی(ع) نحوه.[۲]

رسول خدا فرمود: «هم‌نشینی با سه گروه دل را می‌میراند: هم‌نشینی با اراذل، سخن گفتن با زنان، هم‌نشینی با ثروتمندان.»

۲) حدثنا ابوالحسن محمد بن علی بن الشاه المروروذی قال: حدثنا ابـوحامد احـمد بـن محمد بن‌الحسین قال: حدثنا ابویزید احمد بن خالد الخالدی قال: حدثنا محمد بن احمد بن صالح التمیمی قال: حدثنا ابی قال: حدثنا انس بن محمد ابومالک عن ابیه عن جعفر بن محمد عن ابیه عن جده عن علی بن ابی‌طالب(ع) عن النبی(ص) انه قال فی وصیته له... «یا علی ثلاثة مجالستهم تمیت القلب: مجالسة الانذال و مجالسة الاغنیاء، والحدیث مع النساء».[۳]

(ای علی، هم‌نشینی با سه گروه دل را می‌میراند: هم‌نشینی با اراذل و ثروتمندان و سخن گفتن با زنان).

۳) حدثنا محمد بن الحسن قال حدثنا عبدالله بن جعفر الحمیری عن هارون بن مسلم عن

---

۱. همان، ص ۲۱ و ۲۴.
۲. همان، ج ۸، ص ۴۲۱، ح ۱؛ *الکافی*، ج ۲، ص ۴۶۹، ح ۸؛ *من‌لایحضره الفقیه*، ج ۴، ص ۲۵۸، ح ۸۲۴؛ *الخصال*، ج ۱، ص ۸۶، ح ۲۰، من ابواب الثلاثة؛ *تحف العقول*، ص ۵۰؛ *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۴۱، ح ۵؛ *اعلام الدین*، ص ۱۵۱.
۳. *الخصال*، ج ۱، ص ۱۲۵، ح ۱۲۲ من ابواب الثلاثة؛ *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۴۲، ح ۶.

مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابیه(ع) قال: قال رسول‌اللّه(ص): «اربع یمتن القلب، الذنب علی الذنب و کثرة مناقشة النساء ـ یعنی محادثتهن ـ و مماراة الاحمق تقول و یقول ولایرجع الی خیر [ابداً] و مجالسة الموتی فقیل له: یا رسول‌اللّه(ص) و ما الموتی؟ قال: کل غنی مترف».[1]

(رسول خدا(ص) فرمود: چهار خصلت دل را می‌میراند: گناه روی گناه، بسیار سخن گفتن با زنان، جدال با نادان، تو بگویی و او بگوید و به چیزی هم نرسد، و هم‌نشینی با مردگان. گفته شد: مردگان کیان‌اند؟ فرمود: ثروتمندانِ رفاه‌طلب).

۴) قال اخبرنی ابوالحسن علی بن خالد المراغی قال حدثنا ثوابة بن یزید قال حدثنا احمد بن علی بن المثنی عن محمد بن المثنی عن شبابة بن سوار قال حدثنی المبارک بن سعید عن خلیل الفراء عن ابی‌المجبر قال: قال رسول‌اللّه(ص): «اربع مفسدة للقلوب الخلوة بالنساء والاستماع [الاستمتاع] منهن والاخذ برأیهن و مجالسة الموتی فقیل له یا رسول‌اللّه(ص) و ما مجالسة الموتی؟ قال: مجالسة کل ضال عن الایمان و جائر فی الاحکام».[2]

رسول خدا فرمود: «چهار کار دل را فاسد می‌کند: خلوت با زنان، بهره‌وری از آنان، پایبندی به رأی آنها و هم‌نشینی با مردگان. گفته شد: هم‌نشینی با مردگان چیست؟ فرمود: هم‌نشینی با گمراهان از ایمان و منحرفان از قوانین.»

۵) عن علی(ع): «و محادثة النساء تزیغ القلوب».[3]

از امیرمؤمنان(ع) نقل شده: «سخن گفتن با زنان دل را از حق منحرف می‌سازد.»

۶) واخرج عبد بن حمید من طریق خلید بن حکم عن ابی‌الخیر قال: قال رسول‌اللّه(ص): «اربع خصال تفسد القلب مجاراة الاحمق فان جاریته کنت مثله و ان سکتت عنه سلمت منه و کثرة الذنوب مفسدة القلوب و قد قال: بل ران علی قلوبهم ماکانوا یکسبون والخلوة بالنساء والاستمتاع منهن والعمل برأیهن و مجالسة الموتی قیل و ما الموتی؟ قال: کل غنی قد ابطره غناه».[4]

پیامبر (ص) فرمود: «چهار خصلت باعث فسادِ دل می‌شود: جدال با احمق، اگر با احمق جدال کنی، مانند او هستی و اگر سکوت اختیار کنی سالم باشی؛ گناه زیاد دل را فاسد می‌کند، خداوند فرمود: کسب و عمل آنان دلشان را تباه کرد؛ خلوت با زنان و بهره‌وری از آنها و عمل کردن به رأی و نظرشان؛ و هم‌نشینی با مردگان. گفته شد: مردگان کیستند؟ فرمود: ثروتمندانی که ثروت آنان را به طغیان کشانده است.»

نخست به بررسی سند و سپس دلالت و مضمون این روایات می‌پردازیم:

---

۱. *الخصال*، ج ۱، ص ۲۲۸، ح ۶۵ من ابواب الاربعة؛ *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۴۲، ح ۷؛ *اعلام الدین*، ص ۱۵۴ از بعضی از حکما نقل کرده است.

۲. شیخ مفید، *امالی*، ص ۳۱۵، ح ۶ من المجلس ۳۷؛ *بحارالانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۲۶، ح ۱۳.

۳. *نثرالدر*، ج ۱، ص ۳۱۷.

۴. *الدر المنثور فی التفسیر بالماثور*، ج ۶، ص ۳۲۶.

سند

به نظر می‌رسد حدیث اول و دوم یکی هستند که با دو سند نقل شده، زیرا هر دو از وصیت پیامبر(ص) به علی(ع) گرفته شده است. البته سند کلینی معتبر است.

در سند صدوق، حمّاد و انس توثیق نشده‌اند به اضافه که در طریق صدوق به این دو نفر راویان ناشناخته وجود دارد.

در حدیث دوم احمد بن خالد الخالدی[۱] و احمد بن محمد بن الحسین[۲] و انس بن محمد[۳] توثیق نشده‌اند.

آیت اللّه خویی(ره) فرموده: «والطریق ضعیف بعدة من المجاهیل».[۴]

نتیجه آن که در حدیث اول، سند صدوق و همچنین سند حدیث دوم، ضعیف است.

حدیث سوم معتبر است. راویان حدیث چهارم شناخته شده نیستند.

دلالت

این روایات جنبهٔ پیشگیری از مفاسد اجتماعی دارد و به روابط حرام نظر دارد. در احکام فقهی نیز دستوراتی به عنوان حرام یا مکروه به چشم می‌خورد که در همین راستا قرار دارد مثل این‌که خلوت با زن نامحرم در مکانی که راه ورود برای دیگران نباشد حرام است.[۵] نشستن در محلی که زن از آنجا برخاسته مکروه است.[۶] نگاه کردن پشت سر زنان کراهت دارد.[۷] و...

جملاتی که قبل و بعد از این فراز واقع شده شاهد بر این مطلب است، مانند گناه روی گناه، هم‌نشینی با ثروتمندان رفاه‌طلب (غنی مترف)، هم‌نشینی با افراد هرزه، بی‌شرف، فرومایه (انذال). و هیچ‌گاه این روایات نمی‌تواند نظر به روابط زن و شوهر داشته باشد بلکه در احادیث به نقطه مقابل آن برمی‌خوریم:

عن الرضا(ع) یقول: «ثلاث من سنن المرسلین العطر و اخذ الشعر و کثرة الطروقة».[۸]

امام رضا(ع) فرمود: «سه چیز از سنت پیامبران است: بوی خوش، گرفتن مو، زیادی آمیزش.»

عن الصادق(ع): «لیس شیء تحضره الملائکة الا الرهان و ملاعبة الرجل اهله».[۹]

امام صادق(ع) فرمود: «فرشتگان حاضر نشوند مگر در مسابقه و هنگام شوخی مرد با همسرش.»

---

۱. معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۱۰۹.
۲. همان، ص ۲۵۸.
۳. همان، ج ۳، ص ۲۴۱.
۴. همان، ص ۲۴۲.
۵. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۸۵، باب ۹۹، آل البیت.
۶. العروة الوثقی، ج ۲، ص ۶۳۷، م ۴۲، مطبعه اسماعیلیان.
۷. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۹۰، باب ۱۰۴، آل البیت.
۸. وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۵، ب ۱، ح ۷، آل البیت.
۹. همان، ص ۱۱۸، ب ۵۷، ح ۱، آل البیت.

هم‌چنین این روایات نمی‌تواند نظر به روابط زنان و مردان از قبیل خواهر و برادر، پدر و دختر و برادر و دختر برادر داشته باشد، زیرا آنان با یکدیگر محرم هستند، نگاه کردن به یکدیگر به جز عورت رواست.[۱] تکلم بی‌مانع است، لمس و مصافحهٔ بدون تلذذ مانعی ندارد.[۲] بلکه رسول خدا هنگامی که بر دخترش فاطمه وارد می‌شد، یا از جنگ برمی‌گشت او را می‌بوسید.[۳]

همان‌گونه که به روابط انسانی و متعارف زنان و مردان نامحرم هم ناظر نیست، زیرا:

الف ــ نام زنان فراوانی در تاریخ اسلام یاد شده که از پیامبر(ص) و امامان(ع) حدیث می‌آموختند، از قبیل زینب عطرفروش، اسماء، خنساء و...[۴].

ب ــ زنانی که در جامعهٔ عصر پیامبر(ص) شغل و حرفه داشته وبه طور طبیعی با مردان سروکار داشتند، از قبیل زنان شیرفروش و...[۵].

ج ــ حضور زنان در جنگ‌ها و نبردها و همکاری آنان با مسلمانان به عنوان پرستار شاهد دیگری بر آن ادعاست.[۶]

د ــ تعلیم زنان توسط مردان و با تأیید و گاه فرمان ائمه(ع) قرینهٔ دیگری بر اثبات این موضوع است.[۷]

در نتیجه، موضوع این احادیث روابط غیرمشروع زنان و مردان نامحرم است. بر این اساس، تأکید و توصیهٔ اولیای دین برای حفظ سلامت معنوی افراد و اجتماع و بهداشت روحانی انسان‌ها، بایسته و شایسته است و در جهت تحقق اهداف الهی آنان قرار دارد.

۴. فتنهٔ زنان

چند دسته از احادیث با مضمون نزدیک به هم بر این مطلب دلالت دارد که به نقل و نقد آنها می‌پردازیم:

۱) القطب الراوندی فی لب اللباب عن النبی(ص) قال: «ما ترکت فتنة اضر علی الرجال من النساء».[۸]

رسول خدا فرمود: «زمانه‌ای را ترک می‌کنم که در آن فتنه‌ای زیان‌آورتر از زنان برای مردان نیست.»

۱. *عروة الوثقی*، ج ۲، ص ۶۳۵، م ۳۲. ۲. همان، ص ۶۳۷، م ۴۰.
۳. *العوالم*، ج ۱۱، ص ۱۳۰.
۴. رک: مقالهٔ «زنان تحصیلات و برداشت‌های دینی». مجلهٔ *پیام زن*، ش ۲۲، ص ۲۶ـ۲۷. نمونه‌های متعددی در این مقاله ارائه شده است.
۵. رک: مجلهٔ *پیام زن*، شماره‌های ۳۸، ۳۹ و ۴۰، مقالهٔ «مشاغل زنان در عصر پیامبر».
۶. رک: *اعلام النساء المؤمنات*، ص ۷۲ـ۷۴. ۷. رک: مجلهٔ *پیام زن*، ش ۲۰، ص ۲۵.
۸. مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ص ۳۰۶، ح ۱۶۷۹۲؛ *الجامع الصغیر*، ج ۲، ص ۴۹۰؛ عبدالرزاق بن همام صنعانی، *المصنف*، ج ۱۱، ص ۳۰۵؛ *رسائل جاحظ*، ج ۲، ص ۱۰۲؛ مختصر *تاریخ دمشق*، ج ۴، ص ۲۴۸.

۲) حدثنا محمد بن عبدالاعلی الصنعانی حدثنا المعتمر بن سلیمان عن ابیه ابی عثمان عن اسامة بن زید و سعید بن زید بن عمرو بن نفیل عن النبی(ص): «ما ترکت بعدی فی الناس فتنة اضر علی الرجال من‌النساء».

قال ابوعیسی هذا حدیث حسن صحیح و قد روی هذا الحدیث غیر واحد من الثقات عن سلیمان التیمی عن ابی عثمان عن اسامة بن زید عن النبی(ص) ولم یذکروا فیه عن سعید بن زید بن عمرو بن نفیل ولانعلم احداً قال عن اسامة بن زید و سعید بن زید غیر المعتمر.

و فی الباب عن ابی‌سعید حدثنا ابن ابی‌عمر حدثنا سفیان عن سلیمان التیمی عن ابی عثمان عن اسامة بن زید عن النبی(ص) نحوه.[1]

رسول خدا فرمود: «زمانه‌ای را ترک می‌کنم که در آن فتنه‌ای زیان‌بارتر از زنان نسبت به مردان نیست.»

۳) حدثنا بشر بن ملال الصرّاف ثنا عبدالوارث بن سعید عن سلیمان التیمی و حدثنا عمرو بن رافع ثنا عبداللّه بن المبارک عن سلیمان التیمی عن ابی‌عثمان النهدی عن اسامة بن زید قال: قال رسول‌اللّه(ص): «ما ادع بعدی فتنة اضر علی الرجال من النساء».[2]

۴) حدثنا عبداللّه حدثنی ابی ثنا هشیم ثنا سلیمان الیتیمی عن ابی‌عثمان النهدی عن اسامة بن زید: قال رسول‌اللّه(ص): «ما ترکت بعدی فتنة اضر علی امتی من النساء علی الرجال».[3]

این جمله با مختصر تفاوتی در منابع دیگر نیز آمده که به ذکر آدرس در پاورقی اکتفا می‌کنیم.[4]

۵) حدثنا عمران بن موسی اللیثی ثنا حماد بن زید ثنا علی بن زید بن جدعان عن ابی‌نضرة عن ابی‌سعید ان رسول‌اللّه(ص) قام خطیباً فکان فیما قال: «ان الدنیا خضرة حلوة و ان اللّه مستخلفکم فیها فناظرٌ کیف تعملون الا فاتقوا الدنیا واتقوا النساء».[5]

---

۱. سنن الترمذی، ج ۵، ص ۹۵، ح ۲۷۸۰؛ صحیح البخاری، ج ۴، ص ۱۶، ح ۳۴، ب ۱۸، باب ما یتقی من شوم المرأة، صحیح مسلم، ج ۵، ص ۲۷۴، ح ۹۸، باب‌الذکر والدعاء والتوبة.

۲. سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۲۵، ح ۳۹۹۸.

۳. مسند احمد، ج ۵، ص ۲۰۰؛ مسند الحمیدی، ج ۱، ص ۲۵۰؛ ابن أبی شیبة، *الکتاب المصنف*، ج ۴، ص ۴۷، ح ۱۷۶۳۶.

۴. با تعبیر: ماترکت فی‌الناس بعدی فتنه اضر علی الرجال من‌النساء.

نهایة الارب، ج ۲، ص ۱۹۸؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۲۱۰.

تعبیر: ماترکت فی‌الناس بعدی فتنة أضر علی‌الرجال من النساء.

موسوعة الطراف الحدیث النبوی، ج ۹، ص ۹۷.

تعبیر: ماترکت فتنة بعدی اضر علی الرجال من‌النساء.

کنز العمال، ج ۱۶، ص ۲۸۶، ش ۴۴۵۰۳.

تعبیر: ما اخاف علی امتی فتنة اخوف علیها من النساء والخمر.

کنز العمال، ج ۱۶، ص ۲۸۶، ش ۴۴۵۰۲؛ صحیح بخاری، ج ۷، ص ۱۶؛ *السنن الکبری*، ج ۷، ص ۹۱؛ *حلیة الاولیاء*، ج ۳، ص ۳۵.

۵. سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۱۳۲۵، ح ۴۰۰۰.

رسول خدا(ص) در ضمن خطبه‌ای فرمود: «دنیا خرم و شیرین است، خداوند شما را در آن خلیفه گردانیده و می‌نگرد که چگونه عمل می‌کنید. هان! از دنیا بترسید، از زن‌ها بترسید.»

۶) عن ابی‌هریرة قال رسول‌اللّه(ص): «ان اخوف ما اخاف علی امتی النساء».[۱]

رسول خدا فرمود: «بیشترین چیزی که بر امت خود از آن هراس دارم، زنان‌اند.»

۷) عن ابن عباس انه قال: «لم یکن کفر من مضی الا من قِبَل النساء و هو کائن کفر من بقی من قبل النساء».[۲]

رسول خدا فرمود: «کفرپیشگی امت‌های قبل از ناحیهٔ زن‌ها بود، کفر امت‌های بعد نیز از ناحیهٔ زنان خواهد بود».

۸) عن النبی(ص): «اخوف ما اخاف علیکم فتنةالنساء قالوا: کیف یا رسول‌اللّه؟ قال: اذا لبسن ریط الشام و حلل العراق و عصب الیمن و ملن کما تمیل اسنمة البُخت فاذا فعلن ذلک کلفن المعسر ما لیس عنده».[۳]

رسول خدا فرمود: «بیشترین چیزی که بر شما می‌ترسم فتنهٔ زنان است. گفتند: چگونه، ای رسول خدا؟ فرمود: هنگامی که از لباس‌های شامی، زیور عراقی، و رنگ‌های یمنی استفاده کنند و وقتی چنین کنند شخص ناتوان را به رنج و مشقّت اندازند.»

۹) عن رجاء بن حیرة عن معاذ بن جبل قال: «انکم ابتلیتم بفتنة الضراء فصبرتم و انی اخاف علیکم فتنة السراء و هی النساء، اذا تحلین بالذهب و لبسن ریط الشام و عصب الیمن فاتعبن الغنی و کلفن الفقیر ما لایطاق».[۴]

معاذ بن جبل گوید: «شما با فتنهٔ آشکار مواجه شدید و در آن استقامت نشان دادید اما از فتنهٔ پنهان بر شما می‌هراسم، یعنی زنان هنگامی که با طلا خود را بیارایند، لباس شام و یمن بپوشند در این صورت ثروتمند را به زحمت انداخته و فقیر و ناتوان را به سختی تحمّل ناپذیر اندازند.»

۱۰) عن حسان بن عطیة قال: «ما اتیت امة قط الا من قبل نساءهم».[۵]

(هلاکت و تباهی امت‌ها از ناحیهٔ زنان آنها بود).

برای بررسی این روایات به دو بعد سند و دلالت آنها نظر می‌افکنیم.

حدیث هفت، نه و ده به پیامبر(ص) منسوب نیست و ارزش استناد ندارند. از جهت سند هم در میان این روایات حدیث مسند و معتبری در منابع حدیثی شیعه یافت نشد. تنها حدیث

---

۱. *موسوعة الاطراف الحدیث النبوی*، ج ۳، ص ۲۷ به نقل از: *تاریخ بغداد*، ج ۱۴، ص ۷۹.
۲. *الدارالمنثور*، ج ۴، ص ۱۸۰؛ *الکتاب المصنف*، ج ۴، ص ۴۷، ح ۱۷۶۳۷.
۳. *ربیع الابرار*، ج ۴، ص ۲۷۹.
۴. *عقد الفرید*، ج ۶، ص ۱۰۳؛ با تفاوتی اندک *عیون الاخبار*، ج ۴، ص ۱۱۱.
۵. *نهایة الارب*، ج ۲، ص ۱۹۸.

نخست در مستدرک *الوسائل* به طور مرسل نقل شده که پیرامون این کتاب تاکنون توضیحاتی داده‌ایم.

بدین جهت، توجه اصلی به بررسی مضمون و دلالت این روایات معطوف می‌شود و در این باره مطالبی را متذکر می‌شویم:

۱) در برخی روایات، این آسیب‌رسانی و تأثیرگذاری منفی به دو صنف زن و مرد نسبت داده شده است.

حدثنا ابوبکر بن ابی‌شیبة علی بن محمد قالا ثنا وکیع عن خارجة بن مصعب عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابی‌سعید قال: قال رسول‌اللّه(ص): «ما من صباح الا و ملکان ینادیان ویل للرجال من النساء و ویل للنساء من الرجال».[۱]

رسول خدا فرمود: «هر صبح دو فرشته بانگ می‌زنند که: وای بر مردان از زنان و وای بر زنان از مردان.»

جالب است که مؤلف کتاب این حدیث را در باب «فتنة النساء» آورده است. در حالی که بنابراین حدیث فتنه‌گری می‌تواند از دو طرف باشد.

۲) این قبیل سخن‌ها هشداری است به زنان و مردان که زنان از پاره‌ای خواسته‌ها صرف‌نظر کنند و مردان هم فریب نفس و مظاهر نفسانی را نخورند. به تعبیر دیگر هشداری است در برابر ورود فرهنگ‌ها و آداب بیگانه که جامعهٔ خودی را آسیب‌پذیر می‌کنند لذا ورود کالاهای شام، یمن و عراق به عنوان نمونه یادآوری شد، و آن را زمان فتنه دانسته است. این تعبیر نشان می‌دهد که فتنه‌گری امری ذاتی در صنف زن نیست. در شرایطی خاص زنان فریب لباس را خورده و مردان فریب لباس زن را؛ پس هر دو فریب خورده‌اند. اگر این فریفته شدن سست ارادگی زنان را می‌رساند، از سست ارادگی مردان هم به همان اندازه خبر می‌دهد. نمی‌توان تأثیرگذاری زن و مرد را به طور متقابل و در جمع‌بندی کلی به طور یکسان نادیده انگاشت؛ و این روایات هم خبر از چنین تأثیر و تأثّری می‌دهد.

۳) واژهٔ «اَضَرّ» (زیان‌بارتر) و «اَخْوَف» (ترساننده‌تر) که در قالب تفضیل در این روایات قرار گرفته، معنایی نسبی و مقایسه‌ای دارند. در برخی شرایط ممکن است زن چنین باشد و در شرایط دیگر چنین نباشد.

شاهد این مطلب به کار رفتن این تعبیر در امور دیگری از قبیل ذیل است:

«اخوف ما اخاف علی امتی زهرة الدنیا»

«اخوف ما اخاف علی امتی شح مطاع»

---

۱. سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۲۵، ح ۳۹۹۹.

«اخوف ما اخاف علی امتی منافق علیم اللسان»
«اخوف ما اخاف علیکم طول الأمل»
«اخوف ما اخاف علی امتی تصدیق بالنجوم»
«اخوف ما اخاف علی امتی ان یکثر لهم المال»
«اخوف ما اخاف علی امتی الکتاب واللبن»
«اخوف ما اخاف علی امتی الاستسقاء»
«اخوف ما اخاف علی امتی الائمة المضلون و...»[۱]، از جمله:
۴) در قرآن و روایات امور دیگری فتنه معرفی شده است، از جمله:
«إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ».[۲]
«مَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلاَّ فِتْنَةً».[۳]
حذیفه از پیامبر(ص) مطلبی را چنین نقل کرده است:
سمعت رسول‌اللّه(ص) یقول: «فتنة الرجل فی اهله و ماله و نفسه و جاره یکفرها الصلاة والصیام و الصدقة والامر بالمعروف والنهی عن المنکر».[۴]
(فتنهٔ مرد در اهل و عیال و ثروت و همسایه را نماز، روزه، صدقه و امر به معروف و نهی از منکر می‌پوشاند).
در حدیث دیگر چنین آمده:
«فتنة الرجل فی اهله و ماله و ولده».[۵]
(فتنهٔ مرد در اهل و عیال و فرزندان و ثروت است).
این گونه تعبیرها نشانگر آن است که این امور زمینهٔ لغزش و آزمایشِ آدمی است، اما ذم و نقصی بر آن امور نیست. سرزنش بر لغزنده است و هشدار از لغزاننده.
مثل این که گفته می‌شود علم حجاب اکبر است. شیطان با عبادت مؤمنان را فریب می‌دهد. با آن که نه عبادت مذموم است و نه علم و دانش، اما این‌ها هم می‌توانند زمینهٔ لغزش آدمی باشند.

۵. شر بودن زنان

در چند سخن منتسب به معصومین از زنان به عنوان موجود شر یاد شده که باید مورد نقد و بررسی قرار گیرد:

---

۱. *موسوعة الطراف الحدیث النبوی*، ج ۱، ص ۱۸۶ـ۱۸۷. ۲. تغابن ۶۴:۱۵.
۳. مدثر ۷۴:۳۱. ۴. *کنز العمال*، ج ۱۱، ص ۲۲۵، ح ۳۱۳۱۵.
۵. *موسوعة الطراف الحدیث النبوی*، ج ۵، ص ۵۵۵.

۱) قال علی(ع): «المرأة شرٌ کلها و شر ما فیها انه لابد منها».[۱]
علی (ع) فرمود: «زن تمامش شر است و بدترین شرّش آن است که از او چاره نیست.»
۲) عن علی(ع): «النساء شر کلهن و شر ما فیهن قلة الاستغناء عنهن».[۲]
(زنان تمامشان شرند، بدترین شر آنها این است که نمی‌توان از آنها بی‌نیاز شد).
۳) قال رجل: «ما دخل داری شر قط، فقال حکیم من این دخلت امرأتک؟»[۳]
مردی گفت: «شر وارد خانه من نشده است. حکیمی در جوابش گفت: پس همسرت از کجا وارد شد؟
۴) قال الصادق(ع): «شر الاشیاء المرأة السوء».[۴]
(بدترین چیزها زن بد است).
در بررسی این روایات باید گفت:
۱) هیچ‌یک از این روایات مسند نیست و به صورت مرسل نقل شده است، سخن سوم که منسوب به معصوم(ع) نیز نیست. برای جملهٔ *نهج‌البلاغة* نیز مستندی در کتب دیگر ارائه نشده است. حتی برخی از کسانی که دنبال یافتن منابع *نهج‌البلاغة* بوده‌اند این جمله را به *غرر الحکم* تألیف آمدی (م ۵۵۰) ارجاع داده‌اند. در آن کتاب نیز احادیث به صورت مرسل نقل شده، علاوه که نویسنده آن نزدیک به پنجاه سال پس از سید رضی (م ۴۰۶ق) به دنیا آمده است.
۲) این احادیث معارض دارد، زیرا در برخی روایات چنین آمده است:
و باسناده (صدوق) عن ابن فضال عن یونس بن یعقوب عمن سمع اباعبداللّه(ع) یقول: «اکثر الخیر فی النساء».[۵]
امام صادق(ع) می‌فرمود: «بیشتر خیر در زنان است.»
این حدیث از جهت سند، بیش از احادیث دالّ بر شرّ بودن زنان ارزش و اعتبار دارد.
۳) طبق حدیث اول و دوم همهٔ احوال و صفات زن و همهٔ زنان شر می‌باشند. آیا چنین سخنی از فردی عادی صادر می‌شود تا بتوان آن را به امیرالمؤمنان(ع) نسبت داد؟
یا باید این جمله‌ها را تکذیب کرد یا معنایی دیگر از آنها استنباط کرد. آقا جمال خوانساری در شرح غرر و درر فرموده:

مراد به همهٔ آنها اکثر آنها است و اگر نه در خوبی بعضی زنان سخنی نیست.[۶]

این تأویل و توجیه هم قابل قبول نیست و نمی‌توان آن را به ساحت شامخ علوی نسبت داد.

---

۱. *نهج البلاغة*، حکمت ۲۳۸، ص ۵۱۰؛ *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۵۲؛ *شرح غرر و درر*، ج ۲، ص ۷۲.
۲. *ربیع الابرار*، ج ۴، ص ۲۹۰ـ۲۹۱؛ *نثرالدر*، ج ۱، ص ۱۵۸.
۳. *نثرالدر*، ج ۴، ص ۱۶۱؛ *شرح نهج‌البلاغه*، *ابن ابی‌الحدید*، ج ۴، ص ۳۴۷.
۴. *بحار الانوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۴۰، ح ۵۲.
۵. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۱۱، ب ۳، ح ۱۱؛ *من لایحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۳۸۵، ح ۴۳۵۲.
۶. *شرح غرر و درر*، ج ۲، ص ۷۲.

۴) مضمون این دو روایت، با روایاتی که زنان را به دو گروه شر و خیر تقسیم می‌کند نیز معارض است.

در غرر و درر، از علی(ع) نقل شده:

اتقوا شرار النساء و کونوا من خیارهن علی حذر...[۱]

(از زنان بد بپرهیزید و از خوبان آنها برحذر باشید).

۵) این مضمون، از ضرب‌المثل‌های رایج در میان اقوام مختلف است. حدیث سوم شاهدی بر این امر است.

استاد مغنیه سخنی را، از کتاب کیف یحیا *الانسان* نقل می‌کند که شاهد دیگری بر این ادعا است:

خداوند هنگام آفرینش زن، زیبایی گل، خندهٔ موج، رنگ‌های رنگین کمان، نغمهٔ پرندگان، بوسهٔ نسیم، مکر روباه و تقلّب و دگرگونی باران را به هم آمیخت و موجودی به نام حوا آفرید و تقدیم آدم کرد.[۲]

وی فرموده: این قصه به چهار هزار سال قبل برمی‌گردد.

از ضرب‌المثل‌های سوئد این است:

زن و آتش هم گرم می‌کنند، هم می‌سوزانند.[۳]

در انگلستان این ضرب‌المثل رایج است:

زن شری مورد نیاز.[۴]

در یونان چنین رایج بود:

شرهای سه گانهٔ جهان: زن، توفان، آتش است.[۵]

بعید نیست که این ضرب‌المثل به شخصیت‌های بزرگی چون امیر مؤمنان(ع) هم نسبت داده شود، تا تأیید بر درستی محتوای آن باشد.

۶. شوم بودن زنان

شوم بودن زنان مطلبی است که در چند حدیث از آن سخن رفته، در این جا آنها را نقل کرده و مورد تأمل و مطالعه قرار می‌دهیم:

۱) عن النبی(ص) انه قال: «ان کان الشوم فی شیء ففی المرأة والدار والدابة».[۶]

پیامبر(ص) فرمود: «اگر چیزی شومی داشته باشد، زن، خانه و مَرکَب است.»

۲) ابی عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن عبدالله بن میمون عن ابی‌عبدالله(ع) قال: قال

---

۱. همان، ص ۷۲. ۲. فی ظلال *نهج‌البلاغة*، ص ۳۵۹ـ۳۶۰.

۳. زن در *آئینهٔ تاریخ*، ص ۱۵۲. ۴. همان، ص ۱۵۴. ۵. همان، ۱۵۶.

۶. مستدرک *الوسائل*، ج ۲، ص ۲۱۶؛ مسند الحمیدی، ج ۲، ص ۲۸۰؛ سنن الترمذی، ج ۵، ص ۱۲۷.

رسول‌اللّه(ص): «الشوم فی ثلاثة اشیاء فی الدابة والمرأة والدار. فأما المرأة غلاء مهرها و عسر ولادتها و اما الدابة فشومها کثرة عللها و سوء خلقها و اما الدار فشومها ضیقها و خبث جیرانها و قال: من برکة المرأة خفة مؤنها و یسر ولادتها و من شومها شدة مؤنتها و تعسر ولادتها».[۱]

رسول خدا فرمود: «شومی در سه چیز است: مَرکَب، زن و خانه. شومی زن سنگینی مهر و سختی زایمان است؛ شومی مَرکب، مریضی فراوان و بدخلقی اوست؛ شومی خانه تنگی و همسایگان بد است. و فرمود برکت زن آن است که کم‌هزینه و آسان‌زا باشد و شومی او این است که پُر هزینه و سخت‌زا باشد.»

۳) حدثنی محمد بن علی ماجیلویه عن محمد العطار عن سهل عن عثمان بن عیسی عن خالد بن نجیح عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «تذاکرنا الشوم عنده فقال الشوم فی‌ثلاثة اشیاء: فی الدابة والمرأة والدار فأمّا شوم المرأة فکثرة مهرها و عقوق زوجها و اما الدابة فسوء خلقها و منعها ظهرها و اما الدار فضیق ساحتها و شر جیرانها و کثرة عیوبها».[۲]

خالد بن نجیح گوید: «در حضور امام صادق(ع) سخن از شومی به میان آمد. فرمود: سه چیز دارای شومی است: مرکب، زن، خانه. شومی زن سنگینی مهر و بدخُلقی با شوهر است؛ شومی مرکب بدخُلقی و چموشی است؛ شومی خانه، تنگی و بدی همسایگان و عیب‌های فراوانِ آن است.»

۴) محمد بن الحسین عن جعفر بن بشیر عن عنبسة عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: فی کتاب علی(ع) الذی املاه رسول‌اللّه(ص) «ان کان الشوم فی شیء ففی النساء».[۳]

در کتابی که پیامبر املا کرد آمده: «اگر چیزی شوم باشد، زن است.»

۵) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه جمیعاً عن جعفر بن محمد عن آبائه فی وصیة النبی(ص) لعلی (ع)...: «یا علی ان کان الشوم فی شیء ففی لسان المرأة».[۴]

پیامبر در وصیتش به علی(ع) فرمود: «ای علی، اگر چیزی شومی داشته باشد، زبان زن است.»

۶) عن ابی‌الدرداء قال: ذکرنا الشوم عند رسول‌اللّه(ص) فقال: «ان شیئاً لایشأم شیئاً فان کان الشوم فی شیء ففی المرأة والدار والفرس».[۵]

ابودرداء گوید: در حضور رسول خدا سخن از شومی رفت، فرمود: «چیزی شوم نیست. اگر باشد، در زن و خانه و اسب است.»

---

۱. معانی الأخبار، ص ۱۵۲، ح ۲؛ بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۳۱ و ج ۶۱، ص ۱۹۸ و ج ۷۳، ص ۱۵۰؛ سنن الترمذی، ج ۵، ص ۱۲۶؛ وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۳۰۳، ح ۳، آل‌البیت؛ و ج ۲۰، ص ۱۱۲، ح ۱ و ۲ و ۴؛ و ج ۲۱، ص ۲۵۰ـ۲۵۲، ح ۳، ۸، ۱۰.
۲. معانی الاخبار، ص ۱۵۲، ح ۱؛ امالی صدوق، ص ۲۳۹.
۳. بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۷ و ج ۲۶، ص ۳۴، ح ۵۷؛ بصائر الدرجات، ص ۴۴.
۴. وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۴۳۹، ب ۲۵، ح ۱.
۵. تاریخ دمشق (تراجم النساء)، ص ۵۶۴.

۷) «لاهام و لاطیرة ولاعدوی و ان تکن الطیرة فی شیء ففی الفرس والمرأة والدار».[1]
(فال بد، شگون بد، واگیری وجود ندارد. اگر شگون بد در چیزی باشد، در اسب و زن و خانه خواهد بود). در بررسی این احادیث چند نکته بیان می‌شود:
اولاً: سند این روایات به جز حدیث دوم قابل اعتماد نیست، زیرا:
حدیث اول و ششم مرسل می‌باشد و حدیث هفتم از معصوم نقل نشده است.
حدیث دوم معتبر است.
حدیث سوم به خاطر سهل که تضعیف شده و خالد بن نجیح که توثیق نشده[2] معتبر نیست.
در حدیث چهارم عنبسة توثیق نشده، بلکه حمدویه او را مذمت کرده است.[3]
در سند حدیث پنجم چندین راوی ناشناخته وجود دارد که بدان جهت قابل اعتماد نیست.[4]
نتیجه این که تنها یکی از این احادیث از اعتبار رجالی برخوردار است.
ثانیاً: عایشه نسبت این سخنان را به رسول خدا انکار کرده است:
قال ابوداود الطیالسی فی مسنده حدثنا محمد بن راشد عن مکحول قال قیل لعائشة ان اباهریرة یقول: قال رسول‌اللّه(ص): «الشوم فی ثلاثة فی‌الدار والمرأة والفرس فقالت عائشة لم‌یحفظ ابوهریرة انه دخل و رسول‌اللّه یقول قاتل اللّه الیهود یقولون الشوم فی ثلاثة فی الدار والمرأة والفرس فسمع آخر الحدیث ولم یسمع اوله».[5]
و محمد بن راشد وثقه احمد وغیره ولکن الشک فی‌الواسطة بین مکحول و عائشة و قد قال ابن ابی حاتم فی‌المراسیل: ثنا ابی قال: سألت ابا مسهر هل سمع مکحول من احد اصحاب النبی(ص) قال: ما صح عندنا الا انس بن مالک قلت واثلة فانکره.
وقد جاء الانکار علی وجه آخر قال الامام احمد فی مسنده حدثنا روح ثنا سعید عن قتادة عن ابی‌حسان ان رجلین دخلا علی عائشة فقالا ان اباهریرة یحدث ان نبی‌اللّه(ص) کان یقول: انما الطیرة فی المرأة والدابة والدار قال: فطارت شقة منها فی السماء و شقة منها فی الارض وقالت: والذی انزل القرآن علی ابی‌القاسم ما هکذا کان یقول و لکن کان نبی‌اللّه یقول: «کان اهل الجاهلیة یقولون الطیرة فی المرأة والدابة والدار».[6]
رسول خدا فرمود: «شوم در سه چیز است: خانه، زن و اسب. عایشه گفت: ابوهریره این سخن را نیکو حفظ نکرده زیرا ابوهریره وارد شد در حالی که پیغمبر می‌فرمود: خدا بکشد یهودیان را که می‌گویند: شوم در سه چیز است: خانه، زن و اسب. ابوهریره آخر حدیث را شنید

---

۱. مختصر *تاریخ دمشق*، ج ۴، ص ۲۸۲.
۲. *معجم رجال الحدیث*، ج ۷، ص ۳۶.
۳. همان، ج ۱۳، ص ۱۶۳.
۴. همان، ج ۳، ص ۲۴۲.
۵. این قسمت از حدیث را علامهٔ مجلسی در *بحار الانوار*، ج ۶۱، ص ۱۸۷ از قول عایشه نقل کرده است.
۶. زرکشی، *الاجابة لایراد ما استدرکته عایشة علی‌الصحابه*، ص ۱۱۴ـ۱۱۷.

اما اولش را نشنید. امام احمد به گونه‌ای دیگر نقل کرده است که دو مرد بر عایشه وارد شدند و گفتند: ابوهریره چنین از پیامبر نقل می‌کند که فال بد در سه چیز راه دارد: زن، مرکب و خانه. ناگهان عایشه به خشم آمد و گفت: سوگند به آن که قرآن را بر ابوالقاسم نازل کرد، چنین نبود. بلکه پیامبر می‌فرمود: اهل جاهلیت معتقد بودند شوم در سه چیز است: زن، مرکب و خانه.»

ابوهریره خود در نقلی دیگر منکر این مطالب شده است:

قال احمد فی مسنده حدثنا خلف بن الولید ثنا ابومعشر عن محمد بن قیس قال سئل ابوهریرة هل سمعت من رسول‌اللّه(ص) الطیرة فی ثلاث فی المسکن والفرس والمرأة قال: «فکنت اذن اقول علی رسول‌اللّه(ص) ما لم یقل ولکن سمعت رسول‌اللّه(ص) یقول: اصدق الطیرة الفأل والعین حق».[1]

از ابوهریره سؤال شد: «آیا شما این سخن را از پیامبر شنیده‌ای که فال بد در سه چیز است: منزل، اسب و خانه؟ گفت: اگر بگویم بلی به رسول خدا دروغ بسته‌ام. اما این مطلب را شنیدم که صادق‌ترین شگون بد، فال است و چشم زخم حق است».

شاهد و گواه این مطلب نیز این است که جملهٔ «الطیرة فی‌ثلاثة فی المرأة والدار...» از ضرب‌المثل‌های رایج عرب‌ها قبل از اسلام بوده است.[2] بدین جهت برخی گفته‌اند بر فرض پیامبر(ص) چنین کلامی بر زبان رانده باشد، براساس اعتقاد مردم زمان خود بوده است، نه آنکه پیامبر خواسته باشد از شوم بودن این سه خبر دهد.[3]

ثالثاً بر فرض درستی روایات در غالب آنها اثبات شوم بودن به صورت فرضی و شرطی بیان شده، نه جزمی و قطعی و در حدیث ششم به این مطلب تصریح شده است، زیرا نخست فرموده: چیزی شوم نیست اگر باشد...

رابعاً در برخی روایات سبب شوم بودن زنان بیان شده و آن عبارت است از سنگینی مهر، ناسازگاری با شوهر و وضع حمل سخت.

سبب اول امری عارضی است یعنی در هویّت و شخصیّت زن راهی ندارد. برخی زنان تقاضای مهر سنگین می‌کنند و برخی کم. تازه آن زن نیست که تقاضای مهر سنگین می‌کند بلکه غالباً خانوادهٔ دختر خواهان مهر سنگین است. پس چرا شومی آن به دختر برسد؟ ناسازگاری با شوهر نیز امری عارضی است. البته بدخُلقی اختصاص به زنان ندارد، مردان نیز از آن کم‌بهره نیستند. پس چرا شومی در خلق ناپسند زنان است؟

سختی وضع حمل عمل اختیاری نیست تا بر اثر آن کسی را بتوان توبیخ کرد یا ارزش‌یابی منفی نسبت به او انجام داد.

---

۱. همان، ص ۱۱۶.

۲. سعید الافغانی، *الاسلام والمرأة*، ص ۲۸ـ۲۹ و ص ۵۱ـ۵۲.

۳. *بحارالانوار*، ج ۶۱، ص ۱۸۷.

این‌ها می‌تواند قرینه و شاهد باشد که بر فرض درستی این روایات معنای آنها ارزیابی منفی از زنان نیست، بلکه پیش‌بینی مشکلاتی است که این اسباب و علل می‌توانند در زندگی خانوادگی ایجاد کنند.

تعلیل شوم بودن مرکب و منزل به اسباب و علل عارضی و اتفاقی نیز ـ حدیث دوم ـ مؤید این برداشت است.

خلاصهٔ فصل

در این فصل با بحث‌های مبسوط و مشروح به این نتیجه می‌رسیم که منابع دینی وحدت شخصیتی زن را به معنایی که در ابتدا گفتیم باور دارد. و ایرادهای یاد شده نمی‌تواند آن را خدشه‌دار کند. در پایان چند گفته از بزرگان را هم یاد می‌کنیم:

امام خمینی(ره):

تمام هویت‌های کمالی که در انسان مطرح است در زن مطرح است.[۱]

علامهٔ طباطبایی(ره):

واقعیت خارجی و تجربه نشان می‌دهد که زن و مرد دو فرد از یک جوهر واحد، به نام انسان، می‌باشند.[۲]

قرآن بیان کرده که هویت زن مانند مرد است، هر انسانی چه مرد و چه زن انسان است و در مادهٔ انسانیّت مشترک است.[۳]

شهید مطهری(ره):

قرآن با کمال صراحت در آیات متعددی می‌فرماید که زنان را از جنس مردان و از سرشتی نظیر سرشت مردان آفریدیم. قرآن دربارهٔ آدم اول می‌گوید: همهٔ شما را از یک پدر آفریدیم و جفت آن پدر را از جنس خود او قرار دادیم... قرآن در کنار هر مرد بزرگ و قدسی از یک زن بزرگ و قدسیه یاد می‌کند. از همسران آدم و ابراهیم و از مادران موسی و عیسی در نهایت تجلیل یاد کرده است. اگر همسران نوح و لوط را به عنوان زنانی ناشایسته برای شوهران ذکر می‌کند از زن فرعون نیز به عنوان زن بزرگی که گرفتار مرد پلیدی بوده است غفلت نکرده. گویی قرآن خواسته است در داستان‌های خود توازن را حفظ کند و قهرمانان داستان‌ها را منحصر به مردان ننماید.[۴]

استاد جوادی آملی:

---

۱. خمینی، روح‌الله، *سیمای زن در کلام امام خمینی*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ص ۲۰۷.

۲. طباطبایی، پیشین، ج ۴، ص ۹۴ـ۹۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۶۹.

۴. *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۱۴۷ـ۱۵۰.

تاکنون روشن شد که آفرینش زن و مرد از یک گوهر است و همهٔ زنان و مردان مبدأ قابلی واحد داشته، چه این که مبدأ فاعلی همهٔ آنها خدای یگانه و یکتاست و هیچ مزیتی برای مرد نسبت به زن در اصل آفرینش نیست و اگر برخی از روایات عهده‌دار اثبات این مزیت‌اند، یا از لحاظ سند نارسا یا از جهت دلالت ناتمام‌اند، و اگر فرضاً از هر دو جهت تمام باشند، چون مسئلهٔ مورد بحث یک امر تعبدی محض نیست، نظیر مسائلِ فقهیِ صرف، نمی‌توان آن را به یک دلیل ظنّی غیر قطعی ثابت کرد، مگر در حد مظنّه و گمان که سودمند به حال مسائل علمی نخواهد بود.[۱]

۱. جوادی آملی، پیشین، ص ۳۶.

فصل سوم: تفاوت‌های زن و مرد

در فصول پیشین از وحدت هویت زن و مرد سخن رفت. بر اساس قرآن کریم اشتراک هویت جنس زن و مرد به اثبات رسید. در پرتو آیات پاره‌ای شبهات مورد نقد و تأمل قرار گرفت و بدان پاسخ داده شد. با این همه، تفاوت‌های زن و مرد جای انکار ندارد و هیچ کس نمی‌تواند منکر آن شود. تفاوت به هر اندازه که به اثبات رسد، در حقوق و روابط می‌تواند تأثیر گذارد و مبنای تقنین و قانونگذاری باشد. پوشیده نیست که پایهٔ توجیهی تمامی تفاوت‌های حقوقی میان زنان و مردان، تفاوت خصلت‌ها و در نتیجه تفاوت کارکرد زن و مرد است.

اندیشمندان و عالمان هر فرقه و مذهب و هر تبار علمی و اجتماعی در پاسخ به سرّ تفاوت حقوق زن و مرد از تفاوت و دوگانگی ویژگی‌های زن و مرد سخن می‌رانند.

در مثل، شهید مطهری برای تبیین «مبانی طبیعی حقوق خانوادگی» دو فرضیه مطرح کرده و چنین گفته است:

> فرضیهٔ «تشابه حقوق زن و مرد در حقوق خانوادگی» که به غلط نام تساوی حقوق به آن داده‌اند مبتنی بر همین فرض است. طبق این فرضیه زن و مرد با استعدادها و احتیاجات مشابه و با سندهای حقوقی مشابهی که از طبیعت در دست دارند در زندگی خانوادگی شرکت می‌کنند، پس باید حقوق خانوادگی براساس یکسانی و همانندی و تشابه تنظیم شود.
>
> فرض دیگر این است که خیر، حقوق طبیعی اولیهٔ آنها نیز متفاوت است، شوهر بودن از آن جهت که شوهر بودن است وظایف و حقوق خاصی را ایجاب می‌کند و زن بودن از آن جهت که زن بودن است وظایف و حقوق دیگری ایجاب می‌کند. هم‌چنین است پدر یا مادر بودن و فرزند بودن و به هر حال اجتماع خانوادگی با سایر شرکت‌ها و همکاری‌های اجتماعی متفاوت است. فرضیهٔ «عدم تشابه حقوق خانوادگی زن و مرد»

که اسلام آن را پذیرفته، مبتنی بر این اصل است».[1]

از این رو، پژوهش در تفاوت‌های زن و مرد و قلمرو آن و میزان تأثیرگذاری در حقوق و قوانین امری لازم و ضروری است.

از دیرباز تفاوت و اختلاف این دوجنس مطرح بوده و در عصر جدید به صورت جدّی و منسجم به عنوان «روانشناسی» یا «روانشناسی اختلافی زن و مرد» دنبال می‌شود و می‌تواند نتایج خوبی به دنبال داشته باشد.

مباحث این فصل در دو بخش طرح می‌شود.

یک. دایرهٔ تفاوت‌های زن و مرد.

دو. میزان تأثیرگذاری تفاوت‌ها بر روابط حقوقی.

یک. دایرهٔ تفاوت‌های زن و مرد

همان‌گونه که گذشت، از دیرباز تفاوت‌های زن و مرد منظور نظر حکیمان و فیلسوفان بوده؛ در ادیان گذشته نیز کم و بیش پاره‌ای تفاوت‌ها بیان شده است. در احادیث اسلامی نیز روایاتی که دلالت بر اختلاف کند بسیار است. کتاب‌هایی که به نام *الفروق بین المرأة والرجل* یا *روانشناسی اختلافی زن و مرد* و... نوشته شده کم نیست.[2] بگذریم از نوشته‌هایی که بخشی از آن به «فروق» و تفاوت‌ها اختصاص دارد[3] و مقاله‌های بسیاری

---

۱. *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۱۸۴ـ۱۸۵.

۲. از باب نمونه می‌توان این کتب را یاد کرد:
الفروق بین‌المرأة والرجل.
سیکولوجیة الفرق بین الجنسین.
المرأة فی بحث سکولوجیة.
سیکولوجیة المرأة.
هاشمی، سیدمجتبی، *روانشناسی زن*، قم، شفق.
حسام شهرینی، پری، *روانشناسی زن*، تهران، دانش.
لمب روزو، جینا، *روح زن*.
سادات، محمدعلی، *خصوصیات روح زن*.
دبس، موریس، *روانشناسی اختلافی*.
ولز، کریستین مترجم: خرازی، سکینه، *ویژگی‌های زن و ورزش*.
محمدی، محمدباقر، *استعدادهای زن*.

۳. از باب نمونه از کتب ذیل می‌توان یاد کرد:
نظام حقوقی زن در اسلام.
المرأة فی القران.
خامنه‌ای سیدمحمد، *حقوق زن*.

←

که به طور مداوم در مجلات و روزنامه‌ها منتشر می‌شود.[۱]

مع‌الاسف، در این زمینه هنوز نقاط روشن و قابل اعتمادی ارائه نگشته است. تحلیل‌های متناقض بسیار است. در روانشناسی امروزی نیز نظریه‌های متضاد بسیار مشاهده می‌شود. قبل از نقل پاره‌ای دیدگاه‌ها، در باب اختلاف زن و مرد، نخست به شرایط تحقیق در این زمینه اشاره می‌کنیم:

خانم سوزان لای استار توجه به نکات ذیل را در زمینهٔ تحقیق در تفاوت‌های جنسی لازم می‌داند:

۱) در مورد هر تحقیقی که در مورد تفاوت‌های جنسی انجام می‌گیرد، باید این احتمال را در نظر گرفت که تحجّر فرهنگی ظرفیت و توان زنان را سرکوب کرده است. از آنجا که در علم زیست‌شناسی حمایت از این گونه افکار قالبی یا کلیشه‌ای درخواست شده است، علم مذکور باید از نقطه نظر اقتصادی و سیاسی مورد بررسی قرار گرفته و به‌ویژه زبان و روش‌های تحقیق آن محک زده شود. به نظر می‌رسد در این زمینه بازکردن گره اسطوره‌های قدیمی و افکار قالبی فرهنگی، که فاقد هرگونه پایه و اساس حقیقی است، برای طرفداران حقوق زن [فمینیست‌ها] امری مفید باشد. این کار از طریق استفاده ازمثال‌های مخالف و افشای جنبه‌های سیاسی و دیگر شالوده‌های تحقیق صورت می‌پذیرد.

۲) یکی دیگر از مشکلات نظری اساسی‌تر در رابطه با تحقیق در مورد تفاوت‌های جنسی، این است که جهت‌گیری عمده آن به سمت تفاوت‌هاست. کاوش در این تفاوت‌ها سبب بزرگ شدن آنها شده و غالباً این واقعیت را می‌پوشاند که تفاوت‌های مزبور ممکن است حدود کاملاً متداخل توانایی‌ها و کنش‌هایی باشد که به راحتی کلیشه‌ای گردیده‌اند، لذا تحقیقات مربوط به تفاوت‌های جنسی، بیشتر در جهت تحجّر و سرکوبی زنان مورد استفاده قرار گرفته است. از ویژگی‌های جهت‌گیری‌های اظهار نشده‌ای

←
نوری، یحیی، *حقوق زن در اسلام و جهان*.
قوام وشنوی، محمد، *الحجاب*.
زن در آئینهٔ تاریخ.
بستانی، محمود، *اسلام و روانشناسی*. ترجمهٔ محمود هویشم.
باجوری، جمال محمد، *المرأة فی‌الکفر الاسلامی*

۱. در این زمینه رک:
مقالهٔ نامهٔ زن، ص ۴۰-۴۵.
مجلهٔ *فرزانه*، ش ۲ و ۳.
مجلهٔ *زن روز*، شماره ۱۴۶۷.
مجلهٔ *پیام زن*، شماره ۲۳ و ۲۴.

که تحقیقات مذکور بر پایهٔ آنها به طور منسجم شکل می‌گیرد، خود اغنایی است: بدین معناکه محققان آنچه انتظار دارند می‌یابند و یافته‌های خود را به شیوهٔ سنتی تفسیر می‌کنند. برهان علمی ساختگی که تحت لوای علم گام برمی‌دارد، صرفاً ذهنیات قالبی کهنه را تحکیم می‌بخشد.

۳) یکی از راه‌های کلیدی که به واسطهٔ آن عمل قالبی ساختن افکار جاودانی شده است، مغشوش ساختن دو واژهٔ «طبیعت» و «پرورش» است: هر چیز که دارای ارتباط و همبستگی بیولوژیک است، ذاتی و غریزی قلمداد می‌شود. علم پدر سالار به راحتی تفاوت‌های بیولوژیک جنسی را با ذات و فطرت، و ذات و فطرت را با عملکرد ژنتیکی هم‌تراز می‌سازد. آن‌جا که با وابستگی‌های بیولوژیک تفاوت‌های جنسی مواجه می‌شویم، باید سؤال کنیم که آیا انعکاسی از پرورش اجتماعی‌اند و آیا می‌توانند راه مفیدی برای محک پرورش اجتماعی (و تلویحاً برای خنثی‌سازی پرورش منفی اجتماعی) باشند؟ به عنوان مثال اگر ماهیچه‌های دو سر بازویی در زنان کمتر از مردان تکامل یافته است، این امر تا چه حد مربوط به تفاوت‌های بیولوژیک ذاتی و یا الگوهای تمرینات جسمی دختران و پسران از زمان طفولیت است؟ یکی از راه‌های مطرح ساختن این موضوع طرح این سؤال است که آیا ما سرکوبی خود را امری جسمانی فرض می‌کنیم؟ به جای این پندار که بدن ما تعیین‌کنندهٔ وضعیت اجتماعی ماست، باید این نکته را نیز مورد توجه قرار دهیم که چگونه وضعیت اجتماعی ما جنبه‌های موجودیت فیزیکی ما را شکل می‌دهد و از این رو هر دو مورد را تغییرپذیر سازیم.[1]

در این گفته به سه شرط لازم در این‌گونه تحقیقات اشاره شد:

۱) توجه به این احتمال که تحجّر فرهنگی ظرفیّت زنان را محدود کرده است.

۲) سَمْت پژوهش‌ها نباید فقط به سوی تفاوت‌ها باشد بلکه باید به وحدت دو جنس نیز اندیشید و آن را در نظر داشت.

۳) باید میان تفاوت‌های طبیعی و اکتسابی فرق گذاشت. چراکه بسیار پیش می‌آید تفاوت‌های اکتسابی نیز به مرور زمان فطری و ذاتی جلوه می‌کند. به تعبیر دیگر، باید به تعریفِ دقیق ذاتی و اکتسابی رسید و سپس ملاک‌هایی برای کشف آن به دست داد و سپس براساس ملاک و تعریف صفات را تفکیک نمود. بر این شرایط، دیگر محققان و پژوهشگران نیز تأکید دارند.

---

۱. لای استار، سوزان، مجلهٔ *فرزانه*، ش ۲ و ۳، ص ۲۱۶ـ۲۱۷.

خانم النا جیانینی بلوتی نسبت به شرط سوم می‌نویسد:

هیچ دلیلی برای اثبات این فرضیه وجود ندارد که رفتارهای متفاوت برای دوجنس فطری هستند. در این مورد، فرضیه متضاد آن نیز معتبر است؛ فرضیه‌ای که این رفتارها را حاصل عوامل و الزامات اجتماعی و فرهنگی می‌داند که کودکان از آغاز تولد تابع آنها هستند.[۱]

و نیز همان نویسنده از مارگارت مید نقل کرده است:

تمام مباحثات دربارهٔ موقعیت، شخصیت، وضعیت روحی و جسمی، و فرودستی و رهایی زنان این واقعیت اساسی را از نظر دور می‌دارند که تمایز دو جنس بر مبنای یک بافت فرهنگی انجام می‌گیرد که پایه و اساس مناسبات انسانی را می‌سازد.[۲]

به نظر می‌رسد به این شرایط باید شرط دیگری نیز افزوده شود و پژوهشگران آن را از نظر دور ندارند، یعنی توجه به این که ممکن است پاره‌ای از تفاوت‌ها از قبیل رنگ و نژاد و لهجه در میان انسان‌ها باشد، که گرچه اکتسابی نیست اما نمی‌تواند مبنای تفاوت حقوقی باشد.

پس از این، به ذکر پاره‌ای دیدگاه‌ها در باب تفاوت‌های زن و مرد می‌پردازیم:

۱) برخی معتقدند تفاوت‌ها بسیار کمتر از شباهت‌هاست.

از آنجا که محققین غالباً نتایج آزمایشات خود را از آزمودنی‌های مرد و زن و مقایسهٔ آنها به دست آورده‌اند، ادبیات انبوهی در مورد تفاوت‌های مرد و زن به وجود آمده است، اما از این مقایسه چه آموخته‌ایم؟ نخست آن که تفاوت‌های مرد و زن آن چنان شدید و رایج نیست که در بَدْو امر تصور می‌شود. روشن است که مرد و زن تفاوت‌هایی دارند با این حال به طور یقین نباید آنها را دو «جنس مخالف» دانست.

هریس در این زمینه می‌نویسد: «مردان و زنان در هیچ معنای روانشناختی و فیزیولوژیک از نظر ماهیت وجودی مخالف یکدیگر نیستند. از نظر او چون تفاوت‌های بین زن و مرد کمتر از شباهت‌هایشان است بنابراین تفاوت‌ها برای ما ارزش جزئی دارند و شباهت‌ها خیر. در بررسی تفاوت‌های روانشناختی انطباق بین دو جنس، عموماً از تفاوت‌های جسمانی آنها بیشتر است و تغییراتی که در میان اعضای هر جنس وجود دارد از تفاوت بین دو جنس بسیار فراتر می‌رود. از این رو، تعجبی ندارد هنگامی که از ساموئیل جانسون، محقق و منتقد انگلیسی، سؤال شد آیا زنان باهوش‌ترند یا مردان؟ در پاسخ گفت: کدام زن؟ کدام مرد؟».[۳]

۲) ابن‌سینا، فیلسوف بلندپایهٔ اسلامی، جنسیت را از عوارض و احوال، مانند رنگ، می‌داند. وی گفته است: «الذکورة و الأنوثة أنما تؤثر فی کیفیة حال الآلات التی بها تکون التناسل؛

---

۱. جیانینی بلوتی، النا، کتاب سال همشهری، ۱۳۷۲. ش اول، ص ۵۴۹.
۲. همان، ص ۵۴۹.
۳. ذکایی، محمد سعید، روزنامهٔ همشهری، ش ۴۸۷، ۱۳ / شهریور / ۱۳۷۳، ص ۱۲.

والتناسل لامحالة أمر عارض بعدالحیاة و بعد تنوعه شیئاً محصلاً بعینه؛ فیکون ذلك و أمثالهما من جملة الأحوال اللاحقة بعد تنوعه نوعاً و إن کانت مناسبته لغایة. فماکان من الإنفعالات واللوازم بهذه الصفة فلیعلم أنها لیست من‌الفصول للأجناس، کما أن الحیوان منه أبیض و أسود و الإنسان منه ذکر و أنثی».[1]

ذکوریّت و انوثیّت در اعضایی است که تولید نسل را ممکن می‌گرداند: دستگاه‌های تناسلی بعد از تحقق و تحصیل ماهیت و حیات نوع، عارض آن می‌شوند. پس تناسل و حالات مؤنث و مذکر و امثال آن از اعراض و احوالی هستند که بعد از انواع یافتن موجودات پدید می‌گردند، هر چند که هر یک را از آن احوال غایتی مترتب است. بنابراین، نمی‌توان احوال زن و مرد بودن را دو فصل یا دو صفت ذاتی دانست، چنان‌که فصل را بی‌جنس؛ همان‌طور که حیوانِ [به غیر ذات] سفید و سیاه است و هم‌چنین، انسان [به غیر ذات] مؤنث و مذکر است.

۳) الکسیس کارل می‌نویسد:

اختلاف خلقتی که بین زن و مرد موجود است فقط از نظر شکل مخصوص دستگاه تناسلی و حرکات و فعالیت‌های آنها با طرز تعلیم و تربیت نیست، بلکه این اختلاف علل و موجبات زیادی دارد. اعضای تناسلی زن دارای خواصی است که در نتیجهٔ فعل و انفعالات شیمیایی، تغییرات و تحولات شگرف و قابل ملاحظه‌ای پیدا می‌کند و چون مردم به این تحولات اساسی توجه ندارند، بلکه یک دسته از مردم روی جهالت و نادانی از جنس زن حمایت می‌کنند و برای آنها یک نوع تعلیم و تربیت و یک نوع کار و یک نوع فعالیت و توانایی و مسئولیت قائل می‌شوند، در حالی که بین خلقت زن و مرد تفاوت زیاد است.

... از طرف دیگر چیزی که خیلی مهم و قابل توجه می‌باشد این است که نباید پرورش روحی و نوع زندگیِ پسر و دختر را با یک فرمول انجام داد. اشخاصی که تعلیم و پرورش اطفال را برعهده دارند، بایستی مخصوصاً متوجه این موضوع بشوند که چون وضع ساختمان جسمی و روحی دختر و پسر با هم فرق زیاد دارد، در پرورش و طرز تغذیهٔ آنها نیز باید تفاوت زیاد قائل شوند. بین دو جنس زن و مرد اختلاف زیاد موجود است و به همین نسبت تمرین خارجی نیز باید در هر مورد این تفاوت‌ها و اختلاف‌نظر را از نظر دور ندارد.[2]

۴) برخی بر این عقیده‌اند:

زن و مرد دو عامل آشتی‌ناپذیر هستند که باطناً نسبت به هم عداوت و نفرت دارند و در

---

۱. ابوعلی سینا، *الشفا*، الالهیات، ص ۲۲۴، به نقل از: سیدمجتبی هاشمی، *روانشناسی زن*، ص ۴۱ـ۴۲.
۲. *انسان موجود ناشناخته*، ص ۶۲ـ۶۵؛ به نقل از: محمدی، محمدباقر، *استعدادهای زن*، ص ۲۲.

مراحل ابتداییِ تمدن جز به هنگام حاجت جنسی از هم می‌گریزند.[۱]

آرا و عقاید در زمینهٔ اصل تفاوت زن و مرد بسیار است که در این‌جا به مواردی اشاره شد. اینک فهرست واره‌ای از تفاوت‌های زنان و مردان یا ویژگی‌های زنانه را برمی‌شماریم:

جمال محمد فقهی رسول باجوری در کتاب *المرأة فی‌الفکر الاسلامی* صفات زن را به فطری و اکتسابی تقسیم می‌کند. وی ویژگی‌های فطری را سه تا می‌داند:

۱) توانایی بیشتر زنان بر تحمّل مشکلاتِ زادن و تربیت کودک.

۲) کفایت زن در تدبیر و ادارهٔ منزل.

۳) برتری مرد بر زن.

برتری‌های مرد را نیز به فطری و اکتسابی تقسیم کرده است. برتری فطری مرد عبارت است از: مزاج قوی‌تر و کامل‌تر، قوت عقلانی و قدرت بدنی بیشتر. فضیلت اکتسابی مرد را یکی انفاق می‌داند و دیگری پیشتازی مرد در امور و فنون، حتی در فنون اختصاصی زن از قبیل آرایشگری، آشپزی و...

صفات غیرفطری زن را که غالبی است و از آن به «اخلاق زن» یاد می‌کند چهار تا شمرده است: «حیا، کید و ریاکاری، زینت و علاقه به آرایش، شفقت و مهربانی نسبت به دیگران».[۲]

در کتاب *استعدادهای زن* سه نوع استعداد برای زن ذکر شده است:

الف. استعداد مادر شدن

ب. استعداد بدنی

۱) جهاز تولید مثل

۲) لطافت جسمی

ج. استعداد روانی

۱) جمال خواهی و تنّوع طلبی

۲) حس انقیاد و تسلیم

۳) غیرخواهی

۴) غلبهٔ عواطف و احساسات

۵) انحصارطلبی

۶) علاقهٔ‌بیشتر به خانه

۷) حیا و عفت.[۳]

شهید مطهری در باب تفاوت زن و مرد این‌گونه نظر داده است:

---

۱. هاشمی رکاوندی، سید مجتبی، *روان‌شناسی زن*، شفق، قم ۱۳۷۰، ص ۵۴ به نقل از فرویدیسم، ص ۱۶۳.

۲. *المرأة فی الفکر الاسلامی*، ج ۱، ص ۳۹ـ۵۸.

۳. محمدی، محمدباقر، پیشین، ص ۲۳ـ۷۱.

... اما امروزه علاوه بر این‌ها قسمت‌های زیاد دیگری کشف شده است، معلوم شده که دنیای زن و مرد در بسیاری از قسمت‌ها با هم متفاوت است.

ما مجموع تفاوت‌های زن و مرد را تا آن‌جا که از نوشته‌های اهل تحقیق بـه دست آورده‌ایم، ذکر می‌کنیم و سپس به فلسفهٔ این تفاوت‌ها و این‌که چقدر از این تفاوت‌ها از طبیعت ناشی می‌شود و چقدر از آنها مولود عوامل تاریخی و فرهنگی و اجتماعی است می‌پردازیم...

دوگانگی‌ها

از لحاظ جسمی: مرد به طور متوسط درشت‌اندام‌تر و زن کوچک‌اندام‌تر، مرد بـلندقدتر و زن کوتاه قدتر، مرد خشن‌تر و زن ظریف‌تر، صدای مرد کلفت‌تر و خشن‌تر و صدای زن نازک‌تر و لطیف‌تر، رشد بدنی زن سریع‌تر و رشد بدنی مرد کُندتر است حتی گفته می‌شود جنین دختر از جنین پسر سریع‌تر رشد می‌کند. رشد عضلانی مرد و نیروی بدنی او از زن بیشتر است. مقاومت زن در مقابل بسیاری از بیماری‌ها از مقاومت مرد بیشتر است. زن زودتر از مرد به مرحلهٔ بلوغ می‌رسد و زودتر از مرد هم از نظر تولید مثل از کار می‌افتد، دختر زودتر از پسر به سخن می‌آید. مغز متوسط مرد از مغز متوسط زن بزرگ‌تر است، ولی با در نظر گرفتن نسبت مغز به مجموع بدن، مغز زن از مغز مرد بزرگ‌تر است. ریهٔ مرد قادر به تنفّس هوای بیشتری از ریه زن است و ضربان قلب زن از ضربان قلب مرد سریع‌تر می‌باشد.

از لحاظ روانی: میل مرد به ورزش و شکار و کارهای پرحرکت و جنبش بیش از زن است. احساسات مرد مبارزانه و جنگی و احساسات زن صلح‌جویانه و بزمی است. مرد متجاوزتر و غوغاگرتر و زن آرام‌تر و ساکت‌تر است. زن از توسل به خشونت دربارهٔ دیگران و دربارهٔ خود پرهیز می‌کند و به همین دلیل خودکشی زنان کمتر از مردان است. مردان در کیفیت خودکشی از زنان خشن‌ترند. مردان به تفنگ، دار، پرتاب کردن خود از روی ساختمان‌های مـرتفع مـتوسل می‌شوند و زنان به قرص خواب‌آور و تریاک و امثال این‌ها. احساسات زن از مرد جوشان‌تر است و از مرد سریع‌الهیجان‌تر؛ یعنی زن در اموری که مورد علاقه یا ترسش است زودتر و سریع‌تر تحت تأثیر احساسات خویش قرار می‌گیرد. مرد سردمزاج‌تر از زن است. زن به زینت و زیور و جمال و آرایش و مدهای مختلف علاقهٔ زیاد دارد. احساسات زن بی‌ثبات‌تر از مرد است. زن از مرد محتاط‌تر، مذهبی‌تر، پرحرف‌تر و ترسوتر و تشریفاتی‌تر است. احساسات زن مادرانه است و این احساسات از دوران کودکی در او نمودار می‌شود. علاقهٔ زن به خانواده و توجه ناآگاهانهٔ او به اهمیت کانون خانوادگی بیش از مرد است. زن در علوم استدلالی و مسائل خشک عقلانی به پای مرد نمی‌رسد، ولی در ادبیات، نقاشی و سایر مسائل که با ذوق و احساسات مربوط است

دست کمی از مرد ندارد. مرد از زن بیشتر قدرت کتمان راز دارد و اسرار ناراحت‌کننده را در درون خود حفظ می‌کند و به همین دلیل ابتلای مردان به بیماری ناشی از کتمان راز بیش از زنان است. زن از مرد رقیق‌القلب‌تر است و فوراً به گریه و احیاناً به غش متوسل می‌شود.

از نظر احساسات به یکدیگر: مرد بندهٔ شهوت خویشتن است و زن در بند محبت مرد. مرد زنی را دوست می‌دارد که او را پسندیده و انتخاب کرده باشد و زن مردی را دوست می‌دارد که ارزش او را درک و دوستی خود را قبلاً اعلام کرده باشد. مرد می‌خواهد شخص زن را تصاحب کند و در اختیار بگیرد و زن می‌خواهد دل مرد را مُسخَّر کند و از راه دل بر او مسلّط شود. مرد می‌خواهد از بالای سر زن بر او مسلط شود و زن می‌خواهد از درون قلب مرد بر مرد نفوذ کند. مرد می‌خواهد زن را بگیرد، زن می‌خواهد او را بگیرند. زن از مرد شجاعت و دلیری می‌خواهد و مرد از زن زیبایی و دلبری. زن حمایت مرد را گرانبهاترین چیزها برای خود می‌شمارد. زن بیش از مرد قادر است بر شهوت خود مسلط شود. شهوت مرد ابتدایی و تهاجمی است و شهوت زن انفعالی و تحریکی».[۱]

در کتاب *زن در آئینهٔ تاریخ* این تفاوت‌ها میان زن و مرد ذکر شده است:

> مسلماً تفاوت‌های انکارناپذیری بین مرد و زن وجود دارد که به صورت خصوصیات ویژه‌ای آنها را از هم مشخص می‌سازد. به طور کلی این تفاوت‌ها را به دو دستهٔ جسمانی و روانی می‌توان تقسیم کرد:
>
> تفاوت‌های جسمانی ـ علاوه بر اختلافات ظاهری ساختمان بدنی زن و مرد، مهم‌ترین تفاوت مشخصشان وضعیت جنسی است که از ناموس طبیعت و نیاز موجودیت پدید آمده است.
>
> زیست‌شناسان دریافته‌اند که نطفهٔ زن (اوول) و نطفهٔ مرد (اسپرماتوزوئید) هر یک دارای ۲۳ کروموزوم است و موقعیت و شکل آنها در هر دو جنس متفاوت می‌باشد. بدین‌ترتیب که در نطفهٔ جنسِ نر کروموزوم‌های X و Y از هم جدا و یکسانند، ولی در نطفهٔ جنس زن علاوه بر قرین بودن کروموزوم‌های Y کوچک‌تر از کروموزوم‌های X است...
>
> زنان عوارض زنانگی اعم از قاعدگی و آبستنی و زایمان دارند و بیش از یک بار در سال نمی‌توانند باردار شوند و تقریباً در ۵۰ سالگی قدرت زایایی خود را از دست می‌دهند، ولی مردان عوارض مشابهی مانند زنان ندارند و هر روز می‌توانند چندین زن را آبستن کنند، هم‌چنین تا ۷۰ سالگی امکان آبستن کردن دارند.

---

۱. مطهری، مرتضی، پیشین، ص ۲۰۵ـ۲۰۷.

دختران قبل از بلوغ، رشد بیشتری از پسران دارند و به همین دلیل، دختربچه زودتر زبان باز می‌کند و رساتر صحبت می‌نماید.

بنابه آمارهایی نوزاد پسر بیش از دختر و مرگ و میر دختربچه بیش از پسر بچه است. زنان زیادتر از مردان عمر می‌کنند. فشار خون مردان زیادتر از زنان و تندی نبض زنان بیش از مردان است. رقم بیماران بیهوش و غشی در مردان زیادتر از زنان است. یک زن الکن در برابر پنج مرد الکن قرار گرفته و هم‌چنین در مقابل یک زن گنگ شش مرد گنگ وجود دارد.

دنلاپ تجربه کرده است که جسد زن زودتر از جسد مرد سوخته می‌شود و تشخیص رنگ بهتر است...

مردان بلندقدتر و سنگین‌وزن‌تر از زنان‌اند. وزن متوسط قلب مرد ۳۰۰ گرم و وزن متوسط قلب زن ۲۵۰ گرم و وزن متوسط مغز مرد ۱۳۰۰ گرم و وزن متوسط مغز زن ۱۲۰۰ گرم می‌باشد ولی در کُل مغز زن نسبت به وزن بدنش زیادتر است...

تفاوت‌های روانی: طبق آمارِ «ورنو» ارزش‌های ذوقی و معلومات اجتماعی و حس هم‌دردی و تمایلات مذهبی زنان بیشتر و در مقابل ارزش‌های اقتصادی و سیاسی مردان فزون‌تر است.

بیماران عصبی و مالیخولیایی و جنون ادواری بیشتر زنان‌اند.

مطابق آمار لاندیس ـ پاز بیماران روانی بیمارستان‌ها اکثراً از مردان‌اند.

مونتاگو معتقد است قدرت کنترل هیجان و مقاومت زن از مرد بیشتر است و دلیلش تحمل دوران حاملگی و بارداری است. بر همین اساس، به تازگی در برابر آگهی استخدام دولت زامبیا جهت جلادی ۱۲۰ زن در برابر ۱۲ مرد داوطلب شده‌اند.

طی آمار منتشره از سوی میلبس، در تمام نقاط دنیا، رقم زندانیان مرد بیشتر از زن است. به عنوان نمونه، در امریکا یک زن زندانی در برابر ۲۵ مرد زندانی دیده می‌شود. به طور کلی، طبق آمارهای دیگر، مردان خودخواه، خودشناس، خوددار، باگذشت، خودپرست، خودساز و درون‌گراترند، ولی زنان خودبین، خودپسند، خودستا، خودآرا، خودفروش، برون‌گرا، خودخورتر از مردان هستند.

زنان مشوّش و نگران و مردان شکیبا و آرام‌ترند.

حس حسادت و جاه‌طلبی و قدرت جلب رقابت زنان بیشتر است.

زنان زود می‌خندند، زود قهر می‌کنند، زود می‌گریند، زود می‌ترسند.

مردان ستیزه‌جو حسد و کم‌التماس ترند.

مرد در حادثه آفرینی و زن در تقلید قدرت بیشتر دارد.

پروفسور شمل موزن، روان‌شناس امریکایی، در کتاب *انقلاب جنسی* دربارهٔ دفاع از این که زن قوی‌تر از مرد است نوشته:

زن زودتر عاشق شده و پایدارتر از مرد در این مسئله است و دلیل این ادعا را در زیادنویسی نامه‌های عاشقانه توسط دختران نسبت به پسران می‌داند.[1]

در کتاب *الحجاب فی‌الاسلام* از فاضل ادهمی تفاوت‌های بسیار میان زنان و مردان نقل شده که عمدهٔ آن از نقصان زن حکایت دارد. در این‌جا به اختصار، آن تفاوت‌ها را می‌آوریم:

زن پیوسته سخن می‌گوید، بدون سبب می‌گرید، از کمترین مسئله شکوه می‌کند، بدون سبب آزرده می‌شود، خواسته‌هایش پایان ندارد...

حواس پنجگانهٔ زنان ضعیف‌تر از مردان و از توان جسمی کمتری برخوردار است. زنان توان دعوت به انقلاب و ستیز با ظلم ندارند، گرچه زنان مستبدی در تاریخ حکم رانده‌اند اما زنان مصلح سراغ نداریم. قدرت خلاقیّت و ابتکار مردان بیش از زنان است. توان خلاقیت مرد به زن نُه به پنج است.

زن قدرت تعمّق و تفکر و درک معقولات به اندازه مردان را ندارد. بدین جهت در دانش ریاضی، فلسفه و دانش‌های مبتنی بر آنها مردان بر زنان تفوق دارند.

مردان بهتر از عهدهٔ کارهای صنعتی، تجاری، کشاورزی، سیاسی و جنگی برمی‌آیند، زنان هرگاه بخواهند استدلال کنند علیه خود سخن می‌گویند، از هر کاری بازداشته شوند آن را انجام می‌دهند، توجه به زیور و زینت دارند...[2]

عدم تقارن دو نیم‌کرهٔ چپ و راست مغز آدمی از دیگر تفاوت‌هایی است که برخی محققان بدان پایبند شده‌اند. آنان می‌گویند: نیم‌کرهٔ چپ مغز تعیین‌کنندهٔ تفکر منطقی، بخش اعظم قدرت تکلم، توانایی در زمینهٔ ریاضیات، و تصمیمات اجرایی است. در حالی که بخش راست مغز اداره‌کنندهٔ درک فضا، احساسات و درک مستقیم است. اینان بخش چپ را «بخش عمده» نامیده و از بخش راست به عنوان بخش «کهاد» یاد می‌کنند. معتقدند که این بخش بخشی منفعل است که به مانند رهگذری خاموش عمل کرده و ادارهٔ رفتار را عمدتاً به نیم‌کرهٔ چپ می‌سپارد.

همین محققان، جنسیت یعنی مذکر و مؤنث بودن را در عملکرد این دو بخش مؤثر می‌دانند و لذا نتیجه گرفته می‌شود که زنان و مردان چپ دست از نظر درک فضا ضعیف هستند.[3]

---

۱. زن در *آئینهٔ تاریخ*، ص ۱۳۷ـ۱۳۸.
۲. وشنوی، قوام‌الدین، *الحجاب فی‌الاسلام*، حکمت، قم، ص ۳۷ـ۴۰.
۳. لای استار، سوزان، پیشین، ص ۲۱۸ـ۲۲۱.

برخی از مفسران در تفسیر این آیهٔ مبارکهٔ «مَاهٰذَا بَشَراً»[۱] (او (یوسف) بشر نیست.) که زنان مصری هنگام مشاهدهٔ یوسف بر زبان راندند ـ تأکید کرده‌اند که از ویژگی‌های زنان غلوگرایی است.[۲]

این‌ها نمونه‌ای از دیدگاه‌های کهن و جدید، علمی و غیرعلمی در زمینهٔ تفاوت‌های زن و مرد بود. در لابه‌لای احادیث اسلامی نیز پاره‌ای از ویژگی‌های زنان دیده می‌شود که فهرست‌گونه بدان اشاره می‌شود.

در پاره‌ای از احادیث زنان این‌گونه توصیف شده‌اند:

> زنان به عهد خود پایبند نیستند، در هنگام نیاز خودنگهدار نیستند، زمان شهوت دین‌دار نخواهند بود، بدی‌ها را به یاد دارند و خوبی‌ها را فراموش می‌کنند.[۳]
>
> «زنان در هنگامهٔ نیاز بی‌پروا خواهند بود، در برابر هیجان شهوت صبور نیستند، تبرّج و خودآرایی لازمهٔ آنان است حتی در بزرگسالی، عجب و خودبینی همراه آنان است ولی در ناتوانی، رضایت آنان، در تأمین خواستهٔ شهوانی است، اگر ازکم دریغ شوند بسیار را هم سپاس نگویند، بدی‌ها را به‌خاطر سپارند و خوبی‌ها را از یاد برند به بهتان و افترا، رو کنند و در طغیان غوطه‌ور شوند».[۴]

و در روایات بسیاری، زنان ناقص‌العقل معرفی شدند که در فصل یک به تفصیل از آن سخن گفتیم.

در برخی احادیث توصیه شده نزد زنان رازها را فاش نسازند.

امیرمؤمنان فرمود: «نزد سه کس راز را به امانت مسپارید: زن، سخن‌چین و احمق».[۵]

در روایات عدیده‌ای شهوت و حیای زن بیش از مرد دانسته شده است.

امام صادق(ع) فرمود: «خداوند شهوت را ده قسمت کرده و نُه قسمت از آن را به زنان و یک قسمت را به مردان اعطا کرده است. اگر نبود که خداوند حیا را به اندازهٔ شهوت اعطا کرده، هر مردی نُه زن وابسته به خود داشت».[۶]

امام صادق(ع) فرمود: «زن نود و نُه قسمت لذت را به خود اختصاص داده، لکن خداوند حیا را بر او افکنده است».[۷]

در احادیث بسیاری، زن بسان دندهٔ کج معرفی شده، که راه بهره‌وری از او مداراست.

---

۱. یوسف ۳۱:۱۲

۲. مؤتمر تفسیر سورهٔ یوسف، ج ۱، ص ۶۱۵.

۳. بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳.

۴. محمدحسن عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۲۳.

۵. خونساری، آقاجمال، شرح غررالحکم، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳۶.

۶. مجلسی، محمدباقر، پیشین، ج ۱۰۰، ص ۲۴۴.

۷. طبرسی، امین‌الاسلام، مکارم‌الاخلاق، مؤسسة الاعلمی، بیروت ۱۹۷۳، ص ۲۱۲.

رسول خدا(ص) فرمود: «زن مانند «دندهٔ کج» است. اگر او را به حال خود گذاری از او سود بری و اگر بخواهی راستش کنی او را می‌شکنی».[۱]

همّت و توجه زنان به مرد است.

امیرمؤمنان(ع) فرمود: «مردان از زمین آفریده شدند و توجه آنها به زمین است و زنـان از مردان خلق شده‌اند و توجه‌شان به مردان است. ای مردان، زنان را در خانه حبس کنید».[۲]

کینه‌توزی زنان.

حضرت علی(ع) فرمود: «زنان محبت را چهل سال پنهان می‌کنند، اما بغض و دشـمنی را ساعتی هم پنهان نمی‌دارند. اما مردان به عکس زنان‌اند».[۳]

بی‌وفایی.

امام صادق(ع) فرمود: «پنج خصلت از پنج گروه محال است: خیرخواهی از حسود، مهربانی از دشمن، احترام و حرمت از فاسق، وفا از زن و هیبت و منش از فقیر».[۴]

زنان ریحان‌اند.

امیرمؤمنان(ع) در نامه‌اش به امام حسن(ع) فرمود: «زن ریحانه است نه قهرمان».[۵]

پرگویی.

رسول خدا(ص) فرمود: «در اجتماع زنان خیری نیست، جز اجتماع بر مرده، هرگاه اجتماعی کنند بسیار پرحرفی کنند».[۶]

زنان شکستنی هستند.

رسول خدا(ص) در سفری به ساربان زنان توصیه کرد: «آهسته! با شیشه‌ها (زنان) مداراکن».[۷]

اینها شمه‌ای از تفاوت‌های گفته شده در زمینهٔ اختلاف زن و مرد است.

حقیقت آن است که نمی‌توان به این تفاوت‌ها اذعان پیدا کرد و از جهاتی قابل نقد است. در اینجا نکاتی را یادآور می‌شویم که نقد این آرا را در خود نهفته دارد و سپس نتیجهٔ نهایی در باب تفاوت‌ها عرضه می‌گردد.

۱) بسیاری از پژوهشگران در دایرهٔ تلقی‌های رایج سخن گفته‌اند. تحقیقی عالمانه و دور از عادات و رسوم انجام نشده است. روانشناسی نیز دانشی تازه تولد یافته، و در باب خصوصیات زنان کمتر به نتایج روشن دست یافته است.

---

۱. حرعاملی، محمدحسن، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۲۳.
۲. همان، ج ۱۴، ص ۴۱.
۳. ابن ابی‌الحدید، شرح *نهج‌البلاغه*، داراحیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵م، ج ۲۰، ص ۲۹۱.
۴. مجلسی، محمدباقر، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۵، ح ۱۱.
۵. همان، ج ۱۰۰، ص ۲۵۱؛ *نهج‌البلاغه*، ج ۲، ص ۶۳.
۶. أسدالغابة، ج ۵، ص ۴۴۷.
۷. طوسی، محمد بن الحسن، *المبسوط*، المکتبة المرتضویة، تهران، ج ۸، ص ۲۲۵.

شاهد این سخن تناقض‌هایی است که در پژوهش این عالمان به چشم می‌خورد. در مَثَل از آرای متفاوت و متناقض در باب دو نیم‌کرهٔ چپ و راست مغز زن و مرد می‌توان یادکرد.[۱] یا آنچه در باب حجم مغز زن و مرد گفته شده است.[۲] و نیز آنچه در صفحات پیشین این فصل ارائه شد.

۲) بسیاری از تفاوت‌ها معلول شرایط تاریخی و فرهنگی است که به جوهرهٔ ذات آدمی ارتباط ندارد.

برخی در مورد راز اختلاف بدنی زن و مرد چنین داوری کرده‌اند:

> این که این اختلافات تا چه اندازه زیست‌شناختی یا ماهیتاً ارثی هستند مشخص نشده، احتمالاً عوامل محیطی یا فرهنگی از اهمیت اصلی برخوردارند. برخی شواهد نشان می‌دهند که هر یک از این عوامل سهم مهمی در اختلافات مورد مطالعه دارا هستند. برای مثال این نکته آشکار است که زنانی که درگیر آموزش‌های فشردهٔ بدنی هستند نسبت چربی بدنشان به مردان ورزشکار می‌رسد. به عبارت دیگر، میانگین نسبت چربی زن بالغ به طور قابل ملاحظه‌ای بیش از حد مطلوب است. شکل نشسته و کم‌تحرک زندگی که زن میانگین پس از بلوغ اختیار می‌کند، بدون شک سبب این چاقی زیاد است».[۳]

همین نویسنده معتقد است:

> من بر این باورم که همپای بهره‌مندی بیشترِ دختران و زنان از شرایط آموزش و تجربیات جهانی بسیاری از «سدهای ـ فیزیولوژیکی» قدیم فرو خواهد ریخت.[۴]

و نیز گفته است:

> از تقریباً ۱۰ تریلیون یاخته‌ای که بدن انسان را تشکیل می‌دهند، فقط آن تعداد که سازندهٔ دستگاه تولید مثل هستند باعث تفاوت میان مردان و زنان می‌شوند. تنها هورمون‌های دستگاه تولید مثل منحصراً به بقای نوع انسان اختصاص دارند و در ایجاد تفاوت‌های بین دو جنس نقش ایفا می‌کنند (اسلون ۱۹۸۰) و عملکرد بقیه سلول‌های بدن، تنها صرف بقای فرد می‌شود.[۵]

اگر در باب تفاوت‌های بدنی و فیزیولوژیکی چنین گفته می‌شود، که ملموس و مشهود است، در

---

۱. لای‌استار، سوزان، پیشین، ص ۲۲۶. ۲. *زن از دیدگاه نهج‌البلاغه*، ص ۱۱۲ـ۱۱۳.
۳. ولز، کریستن، *ویژگی‌های زن و ورزش*، مترجم: خرازی، سکینه، کمیتهٔ ملی المپیک جمهوری اسلامی ایران، تهران ۱۳۷۰، ص ۳۴. ۴. همان، ص ۹۰. ۵. همان، ص ۱۲ـ۱۳.

باب تفاوت‌های روانی، مسئله بسیار پیچیده‌تر و قضاوت نسبت به آن سخت‌تر خواهد بود.

۳) در مورد روایات نیز باید گفت: علاوه بر آن که صدور آنها یقینی نیست و اطمینان علمی حاصل نمی‌کند، قابل تفسیرهای مختلف است. بدین معنا که برخی به‌گونه‌ای معنا می‌کنند که از آن ذم و نقص استفاده می‌شود و برخی به‌گونه‌ای دیگر. مثل آنچه در مورد روایات ضلع معوّج گفته می‌شود.[1]

گذشته از آن، در این احادیث، لسانی که حاکی از بیان ویژگی‌های ثابت زن باشد دیده نمی‌شود. بدین جهت، نمی‌توان بدان‌ها تکیه کرد، یعنی نتایجِ مظنون در اختیار می‌نهند که نمی‌تواند مبنای انسان‌شناسی قرار گیرد.

خلاصه آن که اصل، در زمینهٔ زن و مرد، اشتراک است مگر با دلیل قطعی و روشن تفاوتی اثبات گردد.

بر این نکته به ویژه در حوزهٔ معارف دینی و اسلامی تأکید می‌گردد، زیرا آیات قرآنی هویّت واحد زن و مرد را بیان می‌داشت، تفاوت‌های ذاتی و جوهری باید با دلیل اثبات گردد. آنچه مسلم و روشن است، تفاوت‌ها آن اندازه است که به بقای نوع انسانی منتهی می‌شود. ممکن است این حقیقت لوازم خاصی را نیز داشته باشد، لیکن حدود و موارد آن تحقیق شده و مسلم نیست.

لذا سخنی را که در پایان فصل یک گفته شد تکرار می‌کنیم، که خداوند انسان را آفرید و برای بقای انسان او را به زن و مرد منشعب کرد.

از این سخن معلوم می‌گردد که این‌گونه تفاوت‌ها دیگر نقص نیست، بلکه تناسب است و برای بقای نسل ضروری است.

دو. میزان تأثیرگذاری تفاوت‌ها بر روابط حقوقی

همان‌گونه که در آغاز این فصل اشاره شد، هدف اصلی از بررسی تفاوت‌ها میزان تأثیرگذاری آن بر روابط حقوقی است.

بدین منظور، ابتدا باید روشن گردد تفاوتی هست یا نه؟ و اگر هست در چه میزانی بر حقوق اثر می‌گذارد. پاسخ سؤال نخست در مباحث پیشین داده شد. در لابه‌لای مباحث قبل این نکته معلوم گشت که تفاوت‌هایی میان زن و مرد موجود است، لکن نمی‌توان همهٔ آنها را به ذات و جوهرهٔ این دوجنس نسبت داد. زیرا برخی از تفاوت‌ها معلول شرایط اجتماعی و تاریخی است؛ برخی دیگر از قبیل رنگ و نژاد است که تفاوت‌های عارضی و ناپایدار می‌باشد؛ بخشی دیگر موهوم و موهون است و ریشه در ضرب‌المثل‌ها و شایعات اجتماعی دارد و دلیل متقن علمی و

---

۱. استاد آیت‌الله احمدی میانجی می‌فرمود: «این روایات در مقام نقص نیست، بلکه اشاره به ساختار خلقت زن و حساسیت او دارد. به خصوص که امروزه گفته می‌شود: بیشترین خون‌سازی بدن به عهدهٔ دنده‌هاست»

دینی بر آن اقامه نشده است. از این رو، در بررسی سؤال دوم می‌توان گفت تفاوت‌ها بر دو گونه است، آنچه در سرشت زن و مرد جای دارد و ذاتی و جوهری است. قسم دیگر تفاوت‌های غیرذاتی است، خواه معلول شرایط اجتماعی و تاریخی باشد مانند برخی ناتوانایی‌ها، یا معلول شرایط اقلیمی و جغرافیایی باشد، بسان رنگ و نژاد. بخش اول از تفاوت‌ها می‌تواند مبنای تقسیم تکالیف، مسؤولیت‌ها و حقوق قرار گیرد. زیرا هر سهٔ این‌ها به نیاز و توان انسان گره خورده است. اما بخش دوم چنین نیست و تنها قانون‌گذار می‌تواند آن را به هنگام تقنین در نظر گیرد، آن هم به طور موقت، یعنی تا زمانی که شرایط چنین است.

علامهٔ طباطبایی معتقد است:

«المشاهدة والتجربة تقضیان ان الرجل والمرأة فردان من نوع جوهری واحد، وهوالانسان، فان جمیع الآثار المشهودة فی صنف الرجل، مشهودة فی‌صنف المرأة من غیر فرق، وبروز آثار النوع یوجب تحقق موضوعه بلاشک، نعم یختلف الصنف، بشدة و ضعف فی بعض الآثار المشترکة و هو لا یوجب بطلان وجود النوعیة فی‌الفرد، وبذلک یظهر ان الاستکمالات النوعیة المیسورة لِأحد الصنفین، میسورة فی الآخر، ومنها الاستکمالات المعنویة الحاصلة بالایمان والطاعات و القربات، و بذالك یظهر علیک ان احسن کلمة واجمعها فی افادة هذا المعنی، قوله سبحانه: «إِنِّی لاَ أُضِیعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی بَعْضُکُمْ مِن بَعْضٍ».[۱]

(به حکم مشاهده و تجربه، زن و مرد دو فرد از نوع واحد هستند، یعنی دو فرد انسانی. زیرا تمام آثاری که در مردان آشکار است در زنان نیز پیداست. بروز آثار یک نوع، نشان‌دهندهٔ تحقق خارجی آن نوع است. بلی میان این دو صنف در آثار مشترک شدت و ضعف وجود دارد، اما این تفاوت سبب بطلان حقیقت نوع در فرد نیست. از این‌جا روشن می‌شود که کمالات نوعی که برای یک صنف میسور است برای صنف دیگر نیز دست‌یافتنی است، همان‌گونه که کمالات معنوی چنین است. زیباترین و جامع‌ترین سخنی که این مطلب را ادا می‌کند این آیهٔ قرآن است: «إِنِّی لاَ أُضِیعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْکُمْ مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَی بَعْضُکُمْ مِن بَعْضٍ».

و ایشان در موارد عدیده‌ای از تفسیر *المیزان*، تأکید کرده که مبنای احکام شرعی و مسؤولیت‌ها به فطرت انسانی برمی‌گردد.[۲] اگر دو صنف زن و مرد جوهر واحدی دارند و آثار صنفی هر یک برای دیگری قابل دست‌یابی است، یعنی تفاوت‌ها ذاتی نیست. و اگر تفاوت‌ها ذاتی نباشد، احکام و مسؤولیت‌ها متفاوت نخواهد بود.

نظریهٔ فطری مبنای حقوق، که مورد قبول گروهی از دانشیان حقوق است، نیز این رأی را تأیید می‌کند.[۳] به این شرح که فطرت انسانی مبنای حقوق است. و اگر زن و مرد در خصلت‌های

---

۱. *تفسیرالمیزان*، ج ۴، ص ۸۹.
۲. رک: *المیزان*، ج ۲ ص ۲۷۲ـ۲۷۵.
۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مقدمهٔ عمومی علم حقوق، انتشارات حقوقی گنج دانش، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۶ـ۱۸.

فطری تفاوت‌های اندکی دارند در حقوق نیز باید چنین باشد. بلی اوصاف موجود در اصناف گرچه تحمیلی باشد مورد نظر قانون‌گذار و مقنن به‌گونه‌ای غیردائم قرار می‌گیرد.

خلاصه آن‌که اگر با سند قطعی، خواه از سوی شرع یا عقل و تجربه به تفاوت جوهری در خصلت‌های زن و مرد دست یافتیم، آن‌را باید مبنای تفاوت حقوق قرار دهیم. در غیر آن موارد، تفاوت غیرذاتی میان زن و مرد باید مورد ملاحظه قرار گیرد اما مبنای قوانین ثابت و دائمی نمی‌تواند باشد.

از سوی دیگر، گاهی طریق إنّی می‌تواند روشنگر پاره‌ای تفاوت‌های دائمی باشد. بدین معنا که اگر در شریعت میان زن و مرد در احکام فرق گذاشته شد و دانستیم که این تفریق جهتی ذاتی داشته و به شرایط خاصی مربوط نیست، کشف می‌شود که تفاوتی میان زن و مرد هست. این مطلب مورد تردید و انکار نیست لیکن سخن در آن است که اثبات دائمی بودن تفاوت‌های موجود در احکام امری سهل نیست، بلکه قرائنی وجود دارد که این تفاوت‌ها به تناسب جامعهٔ آن روز بوده است. از این مطلب در مباحث حقوقی به تفصیل گفت‌وگو خواهد شد.

بخش سه: حقوق خانواده

درآمد

پیش از پرداختن به مباحث حقوق خانواده، نشان دادن تلقی اسلام از خانواده و جایگاهش در اسلام ضروری و لازم است، چراکه حقوق و تکالیف بر پایهٔ این تلقی‌ها استوارگردیده است. این امر از یک‌سو در فهم حقوق و تکالیف سودمند است و از دگرسو در نقد برداشت‌های نادرست در استنباط‌ها و نظریات اجتهادی.

برای دست‌یابی به این منظور دو مطلب را باید بررسی کرد: نخست باید تلقی دین از ازدواج و تشکیل خانواده را روشن ساخت، و سپس به تبیین این نکته پرداخت که زن در خانواده چه جایگاهی دارد و موقعیت او کدام است.

یکم. تلقی اسلام از ازدواج

قوانین متفاوتی که در ادیان و مکتب‌های حقوقی در مسائل خانواده وضع شده مبتنی بر تلقی و برداشت آنان از پدیدهٔ ازدواج است.

این دیدگاه‌ها نه از نظر عمق و ژرف‌نگری در یک سطح است و نه از نظر صحت و انحراف.

چرا که دیدگاههای انحرافی و تک‌گرایانه در ادیان و مکتب‌ها و گاه عالمان مسلمان بسیار است. در میان ارباب کلیسا این عقیده رایج بود که ازدواج با قداست و پاکی مغایرت دارد و تنها برای تولید نسل و جلوگیری از بی‌بندوباری‌های مردان و زنان تجویز می‌شود.

راسل می‌گوید:

> طبق نظریهٔ سن‌پول، مسئلهٔ تولید نسل هدف فرعی بوده و هدف اصلی ازدواج همان جلوگیری از فسق بوده است. این نقش اساسی ازدواج است که درحقیقت دفع افسد به فاسد شمرده شده.[1]

---

۱. راسل، برتراند، *زناشویی و اخلاق*، ص ۳۱.

غزالی، از اندیشمندان اهل سنت، برای ازدواج فوایدی پنجگانه در نظر گرفته که عبارتند از: فرزند، شکستن شهوت، ترویح نفس، تفریغ قلب و ریاضت.

او از میان این‌ها مهم‌ترین را بقای نسل دانسته و می‌گوید:

الولد: وهو الاصل وله وضع النکاح والمقصود ابقاء النسل و ان لایخلو العالم من جنس الانس و انما الشهوة خلقت باعثة مستحثة... .[۱]

(فرزند: و آن پایه و اصل است و ازدواج برای آن تشریع شده، هدف نهایی از ازدواج بقای نسل انسانی است و شهوت از آن رو آفریده شد که محرکی برای بقای نسل باشد.)

نکتهٔ قابل تأمل در کلام غزالی نگرش جنس گرایانه وی به مسئله ازدواج است، زیرا در توضیح سه فایدهٔ اخیر به گونه‌ای مشی کرده که سود ازدواج به مردان می‌رسد. در فایدهٔ سوم که ترویح نفس است می‌گوید: نفس آدمی با عبادت مدام ملول می‌شود و انس با زنان سبب می‌شود این ملالت از میان رود. در فایده چهارم می‌گوید: چون تدبیر منزل به زن سپرده می‌شود قلب مرد برای عبادت فارغ شده و برخی از دغدغه‌هایش از میان می‌رود. و در توضیح فایده پنجم گفته: ریاضت نفس با سرپرستی فرزندان و اهل خانواده و فراهم آوردن مایحتاج آنان حاصل می‌شود.[۲]

از این رو، از فواید پنجگانهٔ ازدواج دو تای آن میان زن و مرد مشترک است اما سه تای دیگر به مردان بازمی‌گردد.

علامه طباطبایی، از مفسران شیعی، نیز هدف اصلی نکاح و ازدواج را بقای نوع و تولید مِثْل دانسته است. وی فرونشاندن شهوت، اشتراک در زندگی مادی و تدبیر منزل را خارج از حقیقت ازدواج دانسته و آنها را اموری مقدماتی یا فایده‌هایی مترتب بر ازدواج دانسته است.[۳]

وی می‌گوید:

طبیعت مردان جنس مؤنث را می‌طلبد و بالعکس. مجهز شدن زن و مرد به خصلت‌های زنانگی و مردانگی هدفی جز تولید مثل و بقای نوع را ندارد. از این رو، ازدواج بر این حقیقت پایه‌گذاری شده و تمامی احکام ازدواج نیز بر همین حقیقت دور می‌زند.[۴]

وی پس از بیان این هدف به نقد دیدگاه‌های دیگر پرداخته و فرموده است:

قوانین امروزی، ازدواج را بر پایه تشریک مساعی زن و مرد در زندگی مقرر کرده است. از این رو نکاح نوعی شراکت در زندگی است که دایره‌اش از جامعه شهری

---

۱. فیض کاشانی، محمدحسن، *محجة البیضاء*، ج ۳، ص ۵۸.
۲. همان، ص ۶۷ـ۷۰.
۳. *المیزان*، ج ۴، ص ۱۷۹.
۴. همان، ج ۲، ص ۲۷۷.

کوچک‌تر است. بر همین پایه قوانین امروزی متعرض احکام عفت و مانند آن که در اسلام تشریع شده نمی‌شود.[۱]

ایشان این نظریه را معارض فطرت و خلقت انسانی دانسته و می‌گوید:

اگر غرض از ازدواج چنین حقیقتی باشد می‌توان آن را میان دو فرد از یک جنس نیز برقرار ساخت و نیز خانواده نیازمند قوانین و مقررات ویژه نمی‌بود.[۲]

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه طباطبایی که غزالی و دیگران نیز پیشتر آن را طرح کرده‌اند قابل نقد است چراکه:

۱ـ قرآن تأکید بلیغ بر امر سکونت دارد و در دو آیه از آیاتش هدف خلقت زن و مرد را آرامش و سکونت معرفی کرده است.

۲ـ اگر مسئلهٔ ازدواج و نکاح مبتنی بر این امر باشد و اغراض دیگر منظور نباشد، تفاوتی میان حیوان و انسان نخواهد بود. چراکه حیوانات نیز تولید مثل می‌کنند و نسلشان باقی است با این که نه به خانواده و نظام آن پایبند هستند و نه مقررات ویژه‌ای را می‌طلبند.

۳ـ خود ایشان در جایی دیگر تولید مثل و بقای نسل را حکمت ازدواج می‌داند نه علت، بنابراین ازدواج با زنان نازا و یائسه را جایز می‌شمرد.[۳]

به هر جهت، دیدگاه تک‌گرایانه در امر ازدواج قابل تأیید نیست، چه هدف را تکثیر نسل بدانیم یا اغراض دیگر. بلکه به گمان ما ازدواج و نکاح در شریعت اسلام اهدافی چند را دنبال می‌کند و تمامی آنها منظور قانون‌گذار دینی بوده است.

اینک به شرح این اغراض می‌پردازیم:

۱. بقای نسل انسان

قرآن کریم در آیه‌ای از ازدواج به عنوان کشت و برداشت یاد کرده است:

«نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»[۴]

(زنان شما کشتزار شما هستند. پس از هر جا [و هرگونه] که خواهید به کشتزار خود [در] آیید.)

سید قطب در تفسیر این آیه می‌گوید:

آیات قرآنی رابطهٔ زوجیت را با تعابیری گوناگون در آیات عدیده بیان داشته است گاه

۱. المیزان، ج ۲، ص ۲۲۷. ۲. همان، ص ۲۷۸. ۳. همان، ج ۱۵، ص ۱۵.
۴. بقره ۲:۲۲۳

با تعبیر (لباس) گاه با (سکونت و مودت) و گاه تعبیر (حرث) را به کار گرفته است.

تعبیر حرث نشان دهنده جانبی از علاقه زوجیت است، یعنی تولید مثل و تکثیر نسل. و از این‌جا به ژرف‌نگری اسلام پی می‌بریم که انسان را با همه میل‌ها و نیازمندی‌ها پذیرفته است و تنها بخشی از نیازهای او را منظور نکرده است.[۱]

احادیثی نیز این مضمون را تأیید می‌کند. رسول خدا(ص) در حدیثی فرموده‌اند:

تناکحوا، تکثروا فانی اباهی بکم الامم.[۲]

(ازدواج کنید تا زیاد شوید، من به واسطه شما بر امت‌های دیگر مباهات می‌کنم)

امام باقر(ع) نیز سخنی را از رسول خدا(ص) نقل کرده‌اند:

ما یمنع المؤمن من ان یتخذ اهلاً لعل الله یرزقه نسمة تثقل الارض بلا اله الا الله.[۳]

(چه مانع می‌شود مؤمن را از آن‌که همسری داشته باشد، شاید خداوند نسلی به وی عطا کند که زمین را به ذکر لا اله الا اللّه سنگین کند.)

۲. سکونت و آرامش

سکونت و آرامش زوجین یکی از اهدافی است که قرآن بر آن تأکید داشته است؛ آیه ۸۹ از سورهٔ اعراف و نیز آیه ۳۱ از سورهٔ روم بر این مطلب دلالت دارد. این آیات سکونت زوجین را فلسفهٔ آفرینش زن و مرد می‌داند.

در برخی روایت‌ها نیز، انس روحی عامل خلقت زوجین معرفی شده:

ثم ابتدع له حواء... فقال آدم یا رب ما هذا الخلق الحسن؟ فقد انسنی قربه والنظر الیه. فقال الله یا آدم هذه امتی حواء افتحب ان تکون معک تونسک و تحدثک؟ فقال: نعم یا رب ولک بذلک علیّ الحمد والشکر ما بقیت.[۴]

(هنگامی که حوا را آفرید... آدم گفت: پروردگارا، این موجود زیبا کیست که قرب او و نگاه کردنش سبب انس است. خداوند فرمود: ای آدم، این بندهٔ من حواست؟ آیا دوست می‌داری او انیس تو و هم سخنت باشد؟ آدم گفت: بلی بار خدایا، و همیشه بر این نعمت تو را سپاسگزار و ستایش‌گر خواهم بود).

۳. ارضای غریزهٔ جنسی

یکی از غرایز اصلی انسان، غریزهٔ جنسی است. در شریعت اسلامی توجهی جدی به این غریزه و

---

۱. *فی ظلال القرآن*، ج ۱، ص ۳۵۳.
۲. *بحار الانوار*، ج ۱۷، ص ۲۵۹.
۳. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۳، ح ۳.
۴. همان، ج ۱۴، ص ۲، ح ۱.

جایگاه آن شده است. واقع‌بینی اسلام در توجه به غریزهٔ جنسی حیرت‌برانگیز است.

مسعدة بن صدقه گوید: «شنیدم که از امام صادق(ع) سؤال شد: چرا زانی را کافر نمی‌نامی ولی تارک الصلاة را کافر نام نهاده‌ای، دلیل آن چیست؟ حضرت فرمود: زانی به آن جهت به این کار اقدام کرده که شهوت بر او غالب شده، اما بی‌نماز بر اثر سبک شمردن نماز آن را ترک کرده است. زناکار از این عمل لذّت می‌برد و برای دست یافتن به لذّت اقدام به آن عمل کرده ولی بی‌نماز چنین نیست و قصد لذّت ندارد.[1]

در حدیثی دیگر حضرت در پاسخ همان سؤال فرمودند: «الحجة ان کل ما ادخلت انت نفسک فیه لم یدعک الیه داعٍ ولم یغلبک غالب شهوة مثل الزنی و شرب الخمر و انت دعوت نفسک الی ترک الصلاة و لیسّ ثم شهوة فهو الاستخفاف».[2]

(دلیلش آن است که هر کاری که نفس را در آن مدخلیت می‌دهی، چنان نیست که انگیزه‌ای و موجبی قوی بر آن باشد و شهوتی بر تو غالب شود، چنان‌که در زنا و می گساری؛ بلکه در این‌جا تو نفست را به ترک نماز خوانده‌ای بی‌آن‌که در آن لذت و شهوتی برای تو باشد. بنابراین، این کار جز سبک شمردن نماز نمی‌تواند بود).

در حدیثی دیگر امام صادق فرمود:

پیرمرد و پیرزن زناکار را سنگسار کنید، زیرا دوران شهوت را گذرانده‌اند.[3]

و نیز در کتب فقهی و حدیثی زن و مردی که هر صبح و شام نتوانند از طریق حلال ارضای شهوت کنند محصن شناخته نشده و اگر مرتکب زنا شوند مجازات آنان تخفیف یافته و اعدام، به تازیانه تبدیل می‌شود.[4]

امام صادق(ع) از یارانش پرسید: «بهترین لذّت چیست؟» آنان اظهار جهل کردند. آن‌گاه حضرت فرمود: «الذ الاشیاء مباضعة النساء.»[5]

(لذت بخش‌ترین کار، لذت زنان است.)

در روایت دیگر امام صادق(ع) فرموده است:

«ما تلذذ الناس فی‌الدنیا والاخرة بلذةٍ اکثر لهم من لذة النساء».

(انسان در دنیا و آخرت به لذتی بالاتر از لذت زنان دست نمی‌یابد).

البته این لذت برای زن و مرد است، چنین نیست که تنها مردان لذت برند. لذا در ادامهٔ این روایت با تعبیری عام از این مطلب یاد شده است:

---

۱. *الکافی*، ج ۲، ص ۳۸۴، ح ۹. ۲. همان.
۳. همان، ج ۷، ص ۱۷۶، ب ۲، ح ۳.
۴. همان، ص ۱۷۸، ب ۳، ح ۱۰؛ *جواهر الکلام*، ج ۴۱، ص ۲۷۳.
۵. وسائل الشیعة، ج ۱۴، ص ۱۰، ح ۱.

ثم قال: وان اهل الجنة ما یتلذذون بشیءٍ من الجنة اشهی عندهم من النکاح لاطعام ولاشراب.[۱]
(بهشتیان آن‌گونه که از نکاح لذت می‌برند از چیزی دیگر لذت نمی‌برند، نه غذاهای بهشتی و نه نوشیدنیهای آن).

این‌ها نشان‌دهندهٔ قوت غریزهٔ جنسی در آدمی است و شریعت اسلامی بدان به خوبی توجه دارد. حال سخن این است که این غریزه با این قوت باید در محیط خانه ارضا گردد و ازدواج بستر سالم آن است.

در ادامهٔ حدیثی که در بحث گذشته نقل شد، چنین آمده است:

فقال الله عزوجل فاخطبها الیَّ فانها امتی و قد تصلُحُ لک ایضاً زوجة للشهوة.[۲]
(خداوند به آدم فرمود: از حوا نزد من خواستگاری کن، او می‌تواند همسر و همتایی باشد برای ارضای غرایز جنسی.)

اگر نگاه فتنه‌انگیز به نامحرم حرام است، اگر کارهای خلاف عفت چون زنا، لواط، استمنا و... تحریم شده و از سوی دیگر قوت و شدت غریزه جنسی نیز مورد تأیید است، تنها راه ارضای آن محیط خانواده است و ازدواج باید این نیاز آدمی را نیز برآورده سازد.

۴. مشارکت در حیات معنوی

در روایت‌های بسیار این سخن نقل شده که با ازدواج نیمی از دین آدمی در حِرْز قرار می‌گیرد و مصونیت می‌یابد و باید تلاش کرد برای مصونیت و حراست نیم دیگر.

من تزوج احرز نصف دینه.[۳]
هر آن که ازدواج کند نیمی از دینش را حاصل کرده است.)

رسول خدا در سخنی فرموده است:

«لیتخذ احدکم لساناً ذاکراً و قلباً شاکراً و زوجة مؤمنة صالحة تعینه علی آخرته.»[۴]
(هر یک از شما باید زبانی مشغول به یاد خدا، دلی سپاسگزار، و همسری مؤمن و شایسته که بر امر آخرت یاری رساند در اختیار داشته باشد.)

احادیث بسیاری که در همسرگزینی در نظر داشتن خصلتهایی چون اخلاق نیک، ایمان و تعهد را گوشزد کرده و نیز از ازدواج با افراد بی‌نماز، میگسار و... بر حذر داشته بر این نکته دلالت دارد که

---

۱. همان، ح ۸.
۲. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۲، ح ۱.
۳. *الکافی*، ج ۵، ص ۳۲۹.
۴. محجة *البیضاء*، ج ۳، ص ۶۹ به نقل از: سنن ابن ماجه، ح ۱۸۵۶.

خوی و خصلت‌های زوجین در یکدیگر تأثیر داشته و می‌تواند در رشد و کمال یا انحطاط و سقوط اخلاقی نقش داشته باشد.

قرآن کریم ازدواج با برده مؤمن را بهتر از ازدواج با مشرک آزاد می‌داند.

«وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ».[۱]

(قطعاً کنیز با ایمان بهتر از زن مشرک است.)

۵. مشارکت در حیات مادی

زن و مرد در سامان دادن زندگی مادی باید مساعد و کمک کار یکدیگر باشند و بر این نکته نیز در منابع دینی تأکید شده است:

ثلاثة للمؤمن فیها راحة: «دار واسعة تواری عورته و سوء حاله من الناس و امرأة صالحة تعینه علی امر الدنیا والاخرة...»[۲]

امام صادق(ع) فرمود: «راحتی مؤمن در سه امر است: خانه‌ای بزرگ که احوال و سوء وضع او را بپوشاند و همسری نیکو که بر امور دنیا و آخرت او را کمک کند».

۶. تربیت نسل

یکی از اغراض مهم ازدواج که پس از تولید مثل و بقای نوع در رتبه‌ای بالا قرار دارد، تربیت نسل است. زن و شوهر بهترین مربیان برای تربیت فرزندان‌اند، زیرا تأثیرپذیری کودکان از پدر و مادر بیش از دیگران است.

سخن پیامبر که ازدواج کنید تا زمین با نسل شما که اهل توحیدند سنگین شود، اشاره به همین نقش دارد.

در تفسیر آیهٔ «**يَا أَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً**»[۳] (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خودتان و کسانتان را از آتش نگه دارید.) مراغی از مفسران اهل سنت گفته است:

مراد همسران و فرزندان است وعلی(ع) گفته است به اهلتان خیر بیاموزید و آنان را ادب کنید و در حدیث دیگر است که به اهلتان بگویید نماز، روزه، زکات، نیازمندان، یتیمان و همسایگان را به یاد داشته باشید.[۴]

به گمان ما این اغراض ششگانه در کنار هم منظور نظر دین اسلام است و قوانین و مقررات ازدواج و طلاق و آداب و اخلاق خانواده بدان گواهی می‌دهد. رعایت عفّت و حیا، رسیدگی به

---

۱. بقره ۲۲۱:۲

۲. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۲۴، ب ۲۰، ح ۴۱.

۳. تحریم ۶:۶۶

۴. *تفسیرالمراغی*، ج ۲۸، ص ۱۶۲.

فرزندان، پرهیز از فحشا و منکرات، رعایت حقوق همسر، عدّه، ارث و... همه از این مجموعه اغراض حاکی است.

بر همین اساس خصلت‌هایی که در همسرگزینی بدان توصیه شده فراتر از یک غرض است، بلکه بر تمامی اغراض ناظر است. این خصلت‌ها عبارت است از:

۱ـ همسر با ایمان و عقل و ادب
۲ـ ولود [فرزندزا]
۳ـ برآورنده خواسته‌های جنسی همسر
۴ـ عفیف
۵ـ کریمه و دارای اصل و نسب
۶ـ زیباروی.[۱]

هم‌چنین توصیه شده زن را برای جمال مخواهید زیرا نشان دهنده آن است که به ازدواج تنها از زاویه ارضای غریزه جنسی نگریسته شده. و توصیه شده زن را برای ثروت مطلبید زیرا نشان از آن دارد که دنبال شریک در زندگی مادی است. معنای این سخنان منظور نداشتن ثروت و جمال نیست بلکه تنها بدان توجه داشتن مذمت شده است.

مع‌الاسف، در جاهلیت کهن و جدید بیشتر نگاه‌هایی یک سویه به ازدواج می‌شود، یعنی ازدواج برای داشتن فرزند، مساعدت در زندگی مادی و... که این از نظر شریعت اسلامی پدیده‌ای شوم و ناپسند است.

خلاصهٔ سخن این که تلقی اسلام از ازدواج تحقق اغراض ششگانه است و هیچ‌یک جای دیگری را نمی‌گیرد و تمامی این هدف‌ها برای زن و مرد منظور است.

دوم. جایگاه زن در خانواده

پس از آن که به اجمال تلقی دین از ازدواج و خانواده روشن شد، باید ملاحظه کرد که زن در این مجموعه چه جایگاهی دارد. آیا زن و مرد در خانواده اصل و فرع‌اند؟ یا موقعیتی برابر و مساوی دارند؟ یا این که مسئولیت زن بیشتر است؟ و اگر مسئولیت زن بیشتر است به چه معنا است؟

باید توجه داشت که زن و مرد در خانواده دارای دو حیثیت و دو عنوان‌اند یکی همسری و دیگری پدری و مادری، و هر دو عنوان را باید مورد مطالعه قرار داد. در این مسئله نیز تلقی‌های نادرست و باورهای غلط فراوان است که نخست اشارتی به آن می‌شود و سپس صورت درست مسئله ارائه می‌گردد.

---

۱. در زمینهٔ این اوصاف و ویژگی‌ها رک: *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۱۳ـ۲۴.

۱ـ ابوالاسود دوئلی و همسرش، ام عوف، نزد زیاد رفته و اختلافشان را نسبت به فرزند اظهار داشتند هر یک مدعی بود فرزند بدو تعلق دارد:

فقال ابوالاسود: انا احق بالولد منها، حملته قبل ان تحمله و وضعته قبل ان تضعه فقالت ام عوف: وضعته شهوة و وضعته کرهاً، و حملْتَه خفیفاً و حملته ثقیلاً. فقال زیاد: صدقت، انت احق به فدفعه الیها.[1]

(ابوالاسود گفت: من به فرزند از تو سزاوارترم زیرا قبل از تو من فرزند را حمل کردم و قبل از فراغت تو از آن، من از آن فارغ شدم. ام عوف گفت: تو او را از روی شهوت و لذت نهادی و من با سختی و مشقت. تو او را در سبکی حمل کردی و من در وقت سنگینی. زیاد گفت: حق با ام‌عوف است. تو به فرزند سزاوارتری و فرزند را به او داد.)

۲ـ غزالی در *احیاء العلوم* و مولانا در *فیه‌مافیه* و دیگران، برای زن نقشی کمتر در خانواده قائل‌اند. در *احیاء العلوم* وقتی به تشریح اغراض پنجگانه ازدواج می‌پردازد، در تفسیر سه مورد از آنها چنان سخن می‌گوید که گویی مرد اصل است و زن طفیلی زیرا می‌گوید:

جنیدی گفت: به زن نیازمندم همان‌گونه که به غذا نیاز دارم، پس زن غذاست و سبب پاکی دل است.[2]

ازدواج سبب می‌شود دل از اداره منزل و مشغول شدن به پخت و پز رها شود و برای اندوختن علم و عمل آسوده باشد و زن صالح عهده‌دار این کارهاست.[3]

نفس آدمی با تلاش برای کسب حلال و سرپرستی خانواده متحمل سختی‌هایی می‌شود که خود مجاهده و ریاضت است.[4]

مولانا نیز در *فیه‌مافیه* به همین ورطهٔ جنس‌گرایانه افتاده است، آنجا که گوید:

شب و روز جنگ می‌کنی و طالب تهذیب اخلاق زن می‌باشی و نجاست زن را به خود پاک می‌کنی. خود را در او پاک کنی بهتر است که او را در خود پاک کنی، خود را به وی تهذیب کن، سوی او رو و آنچه او گوید تسلیم کن، اگرچه نزد تو آن سخن محال باشد و غیرت را ترک کن اگرچه وصف رجالست، و لیکن بدین وصف نیکو، وصف‌های بد در تو می‌آید. از بهر این معنی پیامبر(ص) فرمود: لا رهبانیة فی‌الاسلام که راهبان را راه خلوت بود و کوه نشستن و زن ناستدن و دنیا ترک کردن؛ خداوند عزوجل راهی باریک پنهان بنمود پیغمبر را و آن چیست؟ زن خواستن تا جور زن می‌کشد و محال‌های ایشان

---

۱. *عیون الاخبار*، ج ۴، ص ۱۱۹.
۲. *محجة البیضاء*، ج ۳، ص ۶۵.
۳. همان، ص ۶۹.
۴. همان، ص ۷۰.

می‌شنود و برو می‌دوانند و خود را مهذب می‌گرداند.[1]
چنان که ملاحظه شد از یک سو زن ظرف شهوت مرد دانسته شده و از سوی دیگر کشتزاری که مرد به کشت و برداشت می‌پردازد، یعنی هم عنوان همسری و هم عنوان مادری نادیده انگاشته شده است.

این‌ها نمونه‌ای از تلقی‌های نادرست در این زمینه بود. اما مراجعه به نصوص دینی به ویژه قرآن کریم، بطلان این برداشت‌ها را آشکار می‌سازد و برای زن و مرد نقشی برابر و زن را از جهاتی برتر می‌بیند. این برابری یا برتری هم در بُعد همسری زن به چشم می‌خورد و هم بُعد مادری.

خداوند آدم و همسرش را فرمان سکونت در بهشت می‌دهد:
«وَ یَا آدَمُ اسْکُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُکَ الْجَنَّةَ فَکُلاَ مِنْ حَیْثُ شِئْتُمَا».[2]
(و ای آدم تو با جفت خویش در آن باغ سکونت گیر و از هر جا که خواهید بخورید.)
«وَ قُلْنَا یَا آدَمُ اسْکُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُکَ الْجَنَّةَ وَ کُلاَ مِنْهَا رَغَداً».[3]
(و گفتیم: ای آدم، خود و همسرت در این باغ سکونت گیرید؛ و از هر کجای آن خواهید فراوان بخورید.)

دشمنی شیطان را به آدم و همسرش گوشزد می‌کند:
«فَقُلْنَا یَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَکَ وَ لِزَوْجِکَ فَلاَ یُخْرِجَنَّکُمَا مِنَ الْجَنَّةِ.»[4]
(پس گفتیم: ای آدم، درحقیقت این ابلیس برای تو و همسرت دشمن خطرناک است، زنهار تا شما را از بهشت به در نکند.)

و هنگام هبوط نیز زن و شوهر مورد خطاب قرار می‌گیرند:
«قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِیعاً.»[5]
(فرمود: همگی از آن مقام فرود آیید.)

بلی زن به عنوان همسر هویتی مستقل و برابرِ مرد دارد. وی از همه مزایای ازدواج وخانواده بهره می‌برد. زن بسان مرد حق انتخاب در ازدواج دارد و هیچ‌گونه تحمیلی بر او روا نیست.

پدر خنساء، خذام او را به اجبار به ازدواج مردی درآورد، رسول خدا(ص) ازدواج را بر هم زد و فرمود: هرگونه می‌خواهد ازدواج کند، او نیز با ابالبابة ازدواج کرد.[6]

دختری نزد پیامبر آمد و گفت: پدرم مرا به ازدواج برادرزاده‌اش درآورده است. رسول خدا اختیار به دختر داد. آن گاه دختر گفت: «قد اجزت ما صنع ابی ولکن اردت ان تعلم النساء ان لیس الی الآباء من الامر شیء.»[7]

---

۱. *سیمای زن در فرهنگ ایران*، ص ۱۳۲، به نقل از فیه‌مافیه، ص ۸۶. ۲. اعراف ۱۹:۷
۳. بقره ۳۵:۲ ۴. طه ۱۱۷:۲۰ ۵. همان، ۱۲۳
۶. *الاستیعاب*، ج ۴، ص ۲۹۵. ۷. سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۰۲.

(به این ازدواج تن دادم، قصدم آن بود که زنان بدانند پدران را در این کار اختیاری نیست.)

ابن عباس می‌گوید: دختری باکره نزد پیامبر آمد و گفت: پدرش او را به ازدواجی ناخواسته واداشته است. پیامبر دختر را مخیر گذاشت.[۱]

در درون خانه نیز کسی سالار او نیست، زن شریک زندگی است نه اسیر زندگی، خانواده با یک عقد که دو طرف دارد حاصل می‌شود و آثار و لوازم آن برای زن و شوهر جریان دارد.

هم‌چنین زن به عنوان مادر نیز رکنی از خانواده است بسان پدر، بلکه می‌توان گفت زن به عنوان مادر جایگاهی والاتر از پدر دارد.

در سورهٔ اسرا خداوند دستوری جامع در مورد پدر و مادر صادر می‌کند:

«وَ قَضَی رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْكِلاَهُما فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَ لاَ تَنْهَرْهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً * وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً.»[۲]

(و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را مپرستید و به پدر و مادر [خود] احسان کنید. اگر یکی از آن دو یا هر دو، در کنار تو به سالخوردگی رسیدند به آنها [حتی] اُف مگو و به آنان پرخاش مکن و با آنها سخنی شایسته بگوی).

در این آیه پس از توصیه به نیکی به پدر و مادر و بازداشتن از رفتار قهرآمیز با آنان، فرزندان را وامی‌دارد که برای پدر و مادر که در کودکی پرورش او را برعهده داشتند دعا کنند. یعنی تربیت کودک عمل پدر و مادر است.

در آیاتی دیگر سپاسگزاری از والدین مورد توصیه قرار گرفته است:

«وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ وَ فِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ.»[۳]

(و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم؛ مادرش به او باردار شد، سستی بر روی سستی. و از شیر بازگرفتنش در دو سال است. [آری، به او سفارش کردیم] که شکرگزار من و پدر و مادرت باش که بازگشت [همه] به سوی من است).

هم‌چنین قرآن کریم تصمیم‌گیری درباره شیر دادن کودک را به مشورت پدر و مادر وامی‌گذارد:

«فَإِنْ أَرَادَ افِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَ تَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا».[۴]

(پس اگر [پدر و مادر] بخواهند با رضایت و صوابدید یکدیگر، کودک را [زودتر] از شیر بازگیرند، گناهی بر آن دو نیست).

در احادیث نیز جایگاه مادران بس والا و ارزشمند توصیف شده است. از رسول گرامی نقل شده که:

---

۱. همان، ص ۶۰۳.
۲. اسراء، ۱۷:۲۴-۲۳.
۳. لقمان ۱۴:۳۱
۴. بقره ۲:۲۳۳

لو کان جریح الراهب فقیهاً عالماً لعلم ان اجابته دعاء امه اولی من عبادة ربه.[۱]
(اگر جریح راهب، فقیه و دانشمند بود می‌دانست که پاسخ گفتن به خواسته مادر از عبادت پروردگار سزاوارتر است.)

در حدیثی دیگر یکی از نشانه‌های انسان‌های با خرد، نیکی به مادران شمرده شده است.[۲]

حاصل سخن این است که زن در محیط خانواده دومین عرصه رُشد و بهره‌بری زندگی را طی می‌کند. چنین نیست که او اسباب کمال دیگری شود. زن در همه مزایای زندگی سهیم است، چه به عنوان همسر و چه به عنوان مادر.

طراحی حقوق زن در خانواده نیز باید براساس همین شخصیت مستقل و برابر باشد. نمی‌توان نقش همسری زن را برابر مرد دانست ولی حق طلاق و سرپرستی را یکسره به مردان سپرد، چنان‌که نمی‌توان مقام مادر را تا عرش الهی بالا برد ولی وی را از حق حضانت و ارتباط با فرزند محروم ساخت.

از سوی دیگر خانواده در اسلام سالار ندارد، مردسالاری، زن سالاری یا کودک سالاری همه انحراف از مسیر طبیعی و فطری خانواده است. بلکه هر یک از اعضای خانواده حقوق و وظایفی دارد که باید ایفا شود و به هر یک از وظایف خود متعهد و پایبند باشد.

بلی، در خانواده مسلمان مدیر هست اما سالار و مولا نیست، زیرا دیگران برده و رعیت نیستند. مدیر نیز بر حسب لیاقت و صلاحیت، وظیفهٔ مدیریت را برعهده می‌گیرد و حاکمِ مستبد و هوسران نیست.

---

۱. *کنزالعمال*، ج ۱۶، ص ۴۶۰.
۲. *بحارالانوار*، ج ۶۹، ص ۳۰۵، ح ۲۷.

فصل اول: سرپرستی

مقدمه

در مباحث حقوق خانواده اولین موضوع، که مبنا و پایهٔ بسیاری از موضوعات دیگر است، مسئلهٔ سرپرستی و ریاست خانواده است.

خانواده یک نهاد کوچک اما اساسی در جامعهٔ انسانی است، این اجتماع کوچک بسان اجتماع بزرگ، با مسائل مختلفی از قبیل اقتصاد، فرهنگ، تربیت، نزاع و خصومت و... روبه‌رو است.

این که این نهاد چگونه باید اداره شود؟ مدیر آن چه کسی است؟ اعمال نظر در آن حق کیست؟ زن یا مرد؟ یا هر دو؟ سرپرستی و ریاست در نهاد خانواده چه مفهومی دارد؟ رئیس و مدیر با چه معیاری گزینش می‌شود؟ حیطه و قلمروِ سرپرستی در این جمع کوچک تا کجاست؟ دیدگاه‌هایِ مختلف در این زمینه بر چه مبنا استوار است؟ اسلام چه رأیی را انتخاب کرده؟ و چگونه می‌توان رأی اسلام را تبیین نمود؟

این همه و دو چندانِ دیگر پرسش‌هایی است که در این زمینه مطرح است.

با کمال تأسف، در فقه اسلامی این موضوع جایگاه ویژه و مختص ندارد، فقیهان به صورت پراکنده از آن سخن گفته‌اند. مفسران در تفسیر آیهٔ ۳۴ از سورهٔ نساء، برخی آرا و عقاید خود را ابراز کرده‌اند.

در کتاب‌های شرح قانون مدنی ـ احوال شخصیه ـ انسجام و تمرکز بیشتری به چشم می‌خورد[1] و این امر در برخی نوشته‌های فقهی اهل سنت در دوره‌های اخیر اثر

---

۱. به عنوان نمونه رک: صفائی، سید حسن و امامی، اسدالله، *حقوق خانواده*، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۶۳.
امامی، سیدحسن، *حقوق مدنی*، کتابفروشی اسلامیة، تهران ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۴۳۳. کاتوزیان، ناصر، *حقوق خانواده*، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۷۱؛ ج ۱، ص ۲۱۳.

گذارده و آنان به این موضوع به گونه‌ای منسجم پرداخته‌اند.[1]

روشن است که معنای این سخن طرح نکردن فقیهان نیست، بلکه عدم تمرکز مباحث و مبهم بودن بسیاری از زوایای مطلب است.

تلاش این نوشته آن است که زمینه را برای پاسخ گفتن به پرسش‌ها فراهم آورد و به موضوع جایگاهی روشن و تمرکز مطلوب را ارزانی دارد.

مطالب در دو قسمت عرضه می‌شود: قسمت نخست به تصویر و تبیین موضوع اختصاص دارد و قسمت دوم به طرح سؤال‌ها و پرسش‌های اصلی و یافتن پاسخ.

یک: تبیین موضوع

در این قسمت با تعریف سرپرستی و ریاست در خانواده و سیری در قوانین مدنی و آرای اندیشمندان اسلامی می‌کوشیم تصویری روشن از موضوع و آرای مختلف در باب آن ارائه شود.

الف. تعریف

هر اجتماعی را باید رئیسی باشد که کارها را هماهنگ کند و در صورت بروز اختلاف، نظر او قاطع باشد. خانواده نیز از این قاعده مستثنا نیست. اصولاً زن وشوهر باید با صفا و صمیمیت و توافقِ یکدیگر امور خانواده را اداره کنند. لیکن اگر دربارهٔ این مسائل خانوادگی بین آنان اختلاف نظر و سلیقه پدید آید، نظر مرد به عنوان رئیس خانواده مقدم خواهد بود و زن باید نظر شوهر را بپذیرد.

اگر خانواده رئیس نداشته باشد و زن و مرد در ادارهٔ امور آن برابر باشند، ناچار باید برای حل اختلاف خود در هر مورد به دادگاه رجوع کنند و همین امر ممکن است صلح و صفای خانواده را به هم زند و پایه‌های زندگی زناشویی را فروریزد.

ریاست خانواده مقامی است که برای تثبیت و مصلحت خانواده به مرد داده شده است و یک امتیاز و حق فردی برای شوهر محسوب نمی‌شود. ریاست خانواده بیشتر یک وظیفهٔ اجتماعی است که برای تأمین سعادت خانواده به مرد محول گردیده و او نمی‌تواند از آن سوء استفاده کند و بر خلاف مصلحت خانواده آن را به کار برد.[2]

در همین نوشته در باب آثار و نتایج این ریاست چنین آمده است:

ریاست خانواده، که از خصایص شوهر است، در حقوق ما آثار و نتایجی دارد. زن حق دارد نام خانوادگی شوهر را با موافقت او به کار برد (مادهٔ ۴۲ قانون ثبت احوال). اقامتگاه زن اصولاً

---

۱. به عنوان نمونه رک: عبدالحمید، محمد محی‌الدین، *الأحوال الشخصیة*، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۴۰۴ هـ/۱۹۸۴م، ص ۱۱۵؛ *الفقه الأسلامی و أدلته*، ص ۳۲۷.

۲. صفایی و امامی، پیشین، ص ۱۶۳.

همان اقامتگاه شوهر است (مادهٔ ۱۰۰۵ قانون مدنی). ریاست خانواده ایجاب می‌کند که ولایت قهری نسبت به اطفال از آن پدر بوده و هم او هزینهٔ ادارهٔ خانواده را به عهده داشته باشد (مواد ۱۱۰۶ و ۱۱۹۶ قانون مدنی).

علاوه بر این آثار، چون شوهر رئیس خانواده است، اختیار تعیین مسکن اصولاً با اوست و زن باید از او تمکین کند و نیز شوهر می‌تواند زن را از شغلی که منافی مصالح خانوادگی است بازدارد.

هر گاه زن خارجی با مرد ایرانی ازدواج کند، برابر بند ۶ مادهٔ ۹۷۶ قانون مدنی به تابعیت ایران در می‌آید. آیا تحمیل تابعیت شوهر ایرانی بر زن خارجی از آثار ریاست شوهر بر خانواده است؟ بعضی از استادان حقوق به این سؤال پاسخ مثبت داده‌اند.

لیکن می‌توان گفت: تابعیت مربوط به حقوق عمومی است و مصلحت دولت در آن ملحوظ است، در حالی که ریاست شوهر بر خانواده جزو حقوق خصوصی است و بر پایهٔ مصلحت خانواده استوار است. ممکن است قانون‌گذار ریاست خانواده را از شوهر بگیرد، بدون این‌که لازم باشد در مسئلهٔ تابعیت زن شوهردار تجدید نظر کند.[1]

این تعریف گرچه براساس ریاست مرد شکل یافته، اما ضمناً موضوع ریاست خانواده در آن مشخص گردیده است.

البته جا دارد بیش از این به تبیین مفهوم ریاست و سرپرستی پرداخته شود و امیدواریم در ضمن بحث‌های آینده به نکات روشنی دست یابیم.

ب. سیری در قوانین مدنی

در این قسمت مروری بر قوانین مدنی موضوعه درکشورها خواهیم داشت.

۱. ایران

در قانون مدنی ایران حقوق و تکالیف زوجین به سه دسته تقسیم شده: حقوق مشترک که عبارت است از: حسن معاشرت زوجین (مادهٔ ۱۱۰۳ قانون مدنی)، معاضدت زوجین در تشیید مبانی خانواده (مادهٔ ۱۱۰۴ قانون مدنی) و معاضدت زوجین در تربیت اولاد (مادهٔ ۱۱۰۴ و ۱۱۷۸ قانون مدنی). تکالیف شوهر نسبت به زن که عبارت است از: ریاست خانواده (مادهٔ ۱۱۰۵ قانون مدنی)، انفاق (مادهٔ ۱۱۰۶ قانون مدنی). و تکالیف زن نسبت به شوهر که بدین شرح است: تمکین و سکونت در منزل شوهر (مادهٔ ۱۱۱۴ قانون مدنی).

مادهٔ ۱۱۰۵ ـ در روابط زوجین ریاست خانواده از خصایص شوهر است.

آثار این ریاست در موارد ذیل دیده می‌شود:

---

۱. همان، ص ۱۶۴ـ۱۶۵.

سکونت در منزل شوهر

مادهٔ ۱۱۱۴ـ زن باید در منزلی که شوهر تعیین می‌کند مسکن نماید، مگر آن که اختیار تعیین منزل به زن داده شده باشد.

جلوگیری از برخی حِرف و مشاغل زن

مادهٔ ۱۱۱۷ـ شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه و صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیت خود یا زن باشد منع کند.

اقامتگاه

مادهٔ ۱۰۰۵ ـ اقامتگاه زن شوهردار همان اقامتگاه شوهر است، مع ذلک زنی که شوهر او اقامتگاه معلومی ندارد و هم چنین زنی که با رضایت شوهر خود و با اجازه محکمه مسکن علی‌حده اختیار کرده، می‌تواند اقامتگاه شخصی علی‌حده نیز داشته باشد.

تابعیت

مادهٔ ۹۷۶ ـ اشخاص ذیل تبعهٔ ایران محسوب می‌شوند:... ۶ـ هر زن تبعهٔ خارجی که شوهر ایرانی اختیار کند.

مادهٔ ۹۸۴ ـ زن و اولاد صغیرِ کسانی که بر طبق این قانون تحصیل تابعیت ایرانی می‌نمایند، تبعهٔ دولت ایران شناخته می‌شوند...

گزینش نام خانوادگی شوهر برای زن

مادهٔ ۴۲ (قانون ثبت احوال) ـ زوجه می‌تواند با موافقت همسر خود تا زمانی که در قید زوجیت می‌باشد از نام خانوادگی همسر خود بدون حق تقدم استفاده کند و در صورت طلاق ادامه استفاده از نام خانوادگی موکول به اجازه همسر خواهد بود.

نام خانوادگی فرزند

مادهٔ ۴۱ (قانون ثبت احوال) ـ نام خانوادگی فرزند همان نام خانوادگی پدر خواهد بود اگرچه شناسنامه فرزند در قلمرو ادارهٔ ثبت احوال دیگری صادر گردد. فرزندان کبیر می‌توانند برای خود نام خانوادگی دیگری انتخاب نمایند.

اذن پدر در ازدواج دختر

مادهٔ ۱۰۴۳ ـ نکاح دختری که هنوز شوهر نکرده اگرچه به سن بلوغ رسیده باشد موقوف به اجازه پدر یا جد پدری اوست...

نفقه

مادهٔ ۱۱۰۶ ـ درعقد دائم، نفقهٔ زن به عهدهٔ شوهر است.

طلاق

مادهٔ ۱۳۳ ـ مرد می‌تواند هر وقت که بخواهد زن خود را طلاق دهد.

ولایت قهری

مادهٔ ۱۱۸۰ ـ طفل صغیر تحت ولایت قهری پدر و جد پدری خود می‌باشد و هم‌چنین است طفل غیر رشید یا مجنون در صورتی که عدم رشد یا جنون او متصل به صغر باشد.

مادهٔ ۱۱۸۱ ـ هر یک از پدر و جد پدری نسبت به اولاد خود ولایت دارند.[1]

۲. کشورهای اسلامی

دکتر صفایی در این زمینه نوشته است: «نکاح از حیث حقوق و وظایف زوجین در اغلب کشورهای اسلامی آثار کم و بیش یکسان و مشابهی دارد. حقوق و تکالیف مهم مشترک زوجین در این کشورها به طور خلاصه همان حسن معاشرت و معاضدت و تشیید مبانی خانواده و تلاش در ادارهٔ زندگی زناشویی و وفاداری زن و شوهر نسبت به یکدیگر است. در اکثر این کشورها شوهر به عنوان ریاست خانواده عمل می‌کند و مرد در عین حال که در امور مشترک زناشویی و خانواده به عنوان تصمیم‌گیرندهٔ مؤثر مداخله داشته و روابط خانوادگی را تنظیم می‌کند، سلطه‌ای در اموال اختصاصی زن نخواهد داشت.

براساس مقررات موجود در کشورهای یاد شده شوهر باید به زن خود اذن دهد تا او به ملاقات خویشاوندان و بستگان خود برود یا آنان را به این منظور به منزل خود دعوت کند و زن نیز مکلف است در حدود عرف از شوهر خود اطاعت کند و در صورت داشتن استطاعت جسمی، به فرزند حاصل از نکاح شیر بدهد و با والدین و اقربای شوهر به قدر لازم و متعارف احترام کند و در صورت نداشتن عذر قانونی با شوهر خود به مسافرت برود. لیکن در صورت شرط خلاف ضمن عقد نکاح، مجبور به مسافرت با شوهر خود نیست (مراجعه شود به مواد ۳۴ـ۳۵ـ۳۶ قانون احوال شخصیهٔ مراکش، مواد ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ قانون احوال شخصیهٔ عراق، مواد ۴۹ و ۶۵ و ۷۰ و ۷۱ قانون احوال شخصیهٔ سوریه و مادهٔ ۲۳ قانون احوال شخصیهٔ تونس) در زمینهٔ حدود وظایف و حقوق زوجین و آثار ناشی از نکاح در کشورهای مذکور، نکته جالب توجه این است که زوج نمی‌تواند بدون موافقت و رضایت زوجه اقارب خود را با وی هم مسکن کند مگر فرزند صغیر غیر ممیز خود را که در این مورد مخالفت یا موافقت زن اثری ندارد. (رجوع شود به مواد ۲۶ قانون احوال شخصیهٔ عراق و ۶۷ قانون احوال شخصیهٔ سوریه».[2]

۳. سایر کشورها

شوروی

درکتاب حقوق شوروی در این زمینه چنین می‌خوانیم: «برابری، یک اصل اساسی در روابط میان زوجین است و خصوصاً از این جا مشخص می‌شود هر یک از زوجین می‌توانند نام

---

۱. قربانی، فرج‌الله، مجموعهٔ *کامل قوانین و مقررات اساسی ـ مدنی*، دانشور، تهران، تمامی قوانین مدنی ایران از این کتاب نقل شده است.

۲. صفایی و امامی، پیشین، ص ۱۷۴ـ۱۷۵.

خانوادگی خود را حفظ کرده یا نام یکی را به عنوان نام مشترک انتخاب کنند. هم‌چنین هر یک از زوجین در انتخاب نوع فعالیت، حرفه و محل سکونت خود آزادند (مادهٔ ۱۱۱ اصول) و رژیم اموال، به اشتراک اموالی که در مدت زناشویی به دست می‌آید محدود می‌شود. اموال با ارزش که در طول مدت ازدواج به دست می‌آید در مالکیت مشترک زوجین است و آنان به طور برابر دارای حق تصرف، انتفاع و تملک هستند. اموال متعلق به زوجین قبل از ازدواج یا اموالی که به صورت هدیه یا موروثی در زمان ازدواج به دست آمده، در مالکیت خاص هر یک از زوجین است».[۱]

«... در اتحاد جماهیر شوروی که سابقاً به موجب قانون مصوب ۱۹۲۶ طلاق با ارادهٔ هر یک از زوجین به آسانی و بدون احتیاج به حکم دادگاه صورت می‌گرفت، از سال ۱۹۴۴ تثبیت خانواده مورد توجه واقع شده و طلاق قضایی صورت پذیرفته است. مع‌هذا برابر قوانین اخیر ازدواج و طلاق شوروی مصوب ۱۹۶۸، در پاره‌ای موارد استثنایی به‌ویژه در مورد طلاق با توافق زوجین، حکم دادگاه لازم نیست».[۲]

فرانسه

در حقوق فرانسه به موجب قانون ۱۹۷۰ ریاست خانواده از شوهر گرفته شد و ادارهٔ مادی و معنوی آن به عهدهٔ زوجین مشترکاً واگذار گردید.[۳]

ج. دیدگاه عالمان اسلامی

عالمان و فقیهان همه بر ریاست مرد بر خانواده به نحو ضمنی اذعان دارند. در این‌جا به نقل برخی گفته‌های روشن و صریح بسنده می‌کنیم:

وهبة زحیلی در کتاب *الفقه الاسلامی و أدلته* مهم‌ترین حقوق شوهر را چنین معرفی می‌کنند:

۱ـ اطاعت زن از شوهر در استمتاع و خروج از منزل

۲ـ حفظ و نگهداری اموال، فرزندان و حیثیت شوهر در غیاب وی

۳ـ معاشرت نیکو داشتن زن

۴ـ حق تأدیب مرد در صورت عصیان و نافرمانی زن، با ارشاد، قهر کردن و کتک زدن

۵ـ غسل کردن از حیض، نفاس و جنابت

۶ـ همراهی شوهر در مسافرت.[۴]

محمد عبدالحمید وظایف زن (حقوق مرد) را چنین تبیین کرده است:

۱ـ اطاعت زن از شوهر در استمتاع و خروج از منزل

---

۱. لزارن، میشل، حقوق شوروی، ۱۳۵۸، ص ۶۵.
۲. صفایی و امامی، پیشین، ص ۲۶۴.
۳. همان، ص ۱۶۵.
۴. وهبة الزحیلی، پیشین، ص ۳۲۷ـ۳۴۳.

۲ـ حق تأدیب مرد در صورت عصیان زن
۳ـ امتثال فرمان شوهر در غیر محرمات الهی
۴ـ کسی را بدون اذن شوهر به منزل راه ندادن
۵ـ در منزل شوهر بودن
۶ـ زن باید از کاری که به حیثیت شوهر یا خودش صدمه می‌زند اجتناب کند
۷ـ نگهداری از اموال شوهر.[1]

استاد محمد تقی جعفری برای اداره خانواده چهار صورت را تصویر می‌کند: زن و مرد سرپرستی را به عهده گیرند، سرپرستی خانواده به عهده زن باشد، حالت پدرسالاری و چهارم نظام شورایی برای اداره خانواده با سرپرستی و مأموریت اجرایی مرد.

ایشان فرموده‌اند:

این حالت (چهارم) برای ادارهٔ منطقی خانواده شرط لازم و فوق‌العاده با اهمیت است، به شرط آن‌که طرفین شورا، حتی در خانواده‌هایی که فرزندان آنان نیز رشد یافته و از معلومات و تجارب مفید برخوردار شده‌اند، اعضای شورا با کمال تقوا و عدالت و بی‌طرفی از تمایلات شخصی در ادارهٔ خانواده دست به کار شوند. مسلم است که کار اجرای تصمیم‌های اخذ شده در شورا در نتیجه‌گیری محض خلاصه نمی‌شود، بلکه بایستی این نتیجه به مرحلهٔ اجرا درآید. عامل اجرا در ایدئولوژی اسلام مرد معتدل است، که با کلمهٔ سرپرست مسئول، که معنای «قوّام» است، تعبیر شده.[2]

و نیز فرموده است:

نظام حقوقی خانواده در اسلام نه پدرسالاری است و نه مادرسالاری، بلکه انسان‌سالاری است که از جملهٔ «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ» (عزیزترین و با کرامت‌ترین شما در نزد خداوند با تقواترین شماست) استفاده می‌شود.[3]

استاد محمد تقی مصباح معتقد است:

در خانوادهٔ پدرسالار، پدر نان‌آور و مدیر و فرد مقتدر خانواده است و مادر، مسئول گرم نگاه‌داشتن کانون خانوادگی. در خانوادهٔ مادرسالار مدیریت و اقتدار از آنِ مادر است. نظام پدرسالاری که سخت مورد تأیید و تأکید اسلام است اکنون در بسیاری از جوامع صنعتی و عَلَی‌الخصوص در امریکا و بالاخص در میان برخی از قشرهای اجتماعی

---

۱. عبدالحمید، محمد محی‌الدین، پیشین، ص ۱۱۵ـ۱۲۱.
۲. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر *نهج‌البلاغه*، ص ۲۶۷ـ۲۶۸.
۳. همان، ص ۲۷۴.

امریکا رو به سستی می‌گذارد. در این‌گونه جامعه‌ها و در میان این قشرها گرایشی پدیدار شده است به این که پدر دیگر اختیار امور خانواده را در انحصار خود نداشته باشد و از تسلطش بر اعضای خانواده کاسته شود و تسلط مادر رو به افزایش رَوَد و وی بیش از پدر بر خانواده چیرگی ورزد.[۱]

برخی از نویسندگان فاضل معاصر چنین عقیده دارند:

خصیصهٔ ریاست یک موضوع قراردادی است که در طول تاریخ جریان داشته است. اسلام آن را به عنوان یک گزارش مطرح می‌کند و سیرهٔ مردم را به طور کلی می‌پذیرد و برای تعدیل آن، مقررات و آیین‌نامه‌هایی وضع می‌کند. به عبارت دیگر، ریاست مرد در امر خانواده ـ به دیدگاه غالب ـ خودجوش و نهادی بوده است. به تاریخ این نهاد کاری نداریم که رسم مردسالاری و نظام قبایلی بوده یا چیزدیگر، مهم این است که پیش از اسلام چنین شیوه‌ای معمول بوده است.

اسلام به دلیل عدم آمادگی جامعه آن را به همان وضع و بر همان پایه و با توابع و آثارش عملاً پذیرفته و با آن به ستیز برنخواسته و برای بهبود وضع زنان مقرراتی افزوده است. هم‌چنین اسلام مدیریت زنان را در امور خانواده قبول (یا از خود تأسیس) می‌کند و زنان را در محدودهٔ وظایفشان مسئول می‌داند. این دین موضوع را به نصب شدن از سوی شوهر موکول نمی‌کند، بلکه به عنوان نقل سیرهٔ مردم یا به عنوان دستوری ارشادی از آن یادکرده است. بنابراین، ریاست خانواده و مدیریت خانه هر دو از مقررات امضایی اسلام است و بدیهی است که طبیعت امور امضایی اقتضای الزام و تکلیف و جاودانگی ندارد. ممکن است در عصر و جامعه‌ای مردم سیرهٔ خود را تغییر دهند. در این صورت چون موضوع احکام شرع بر سیرهٔ مردم استوار است، وقتی سیره عوض شد حکم شارع ـ ولو ارشادی ـ عوض می‌شود یا مدت آن به پایان می‌رسد.[۲]

دو: موضوعات اصلی

پس از تبیین اجمالی ریاست و آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در حقوق مدنی و فقه، اینک نوبت آن است که پرسش‌های اصلی مسئله را طرح کرده و در صدد پاسخ آن براساس فقه اسلامی برآییم. در این زمینه با چند سؤال اصلی و عمده بدین شرح مواجه‌ایم:

۱. ریاست خانواده بر عهدهٔ کیست؟

۲. حدود ریاست تا کجاست؟

---

۱. مصباح، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۶۸، ص ۳۲۶.

۲. سعیدزاده، محسن، مجلهٔ *زنان*، ش ۱۸، ص ۵۵.

۳. مبنای انتخاب ریاست خانواده چه بوده است؟
۴. ریاست، دائمی است یا متغیر؟
۵. مواردی که ریاست قراردادی لیاقت ندارد چه باید کرد؟
۶. چگونه می‌توان از سوء استفادهٔ ریاست خانواده جلوگیری نمود؟

پژوهش را از طرح ادلهٔ شرعی آغاز می‌کنیم، و پس از آن سراغ پاسخ به سؤال‌های مطروحه می‌رویم. چنان که گذشت از دیدگاه فقیهان اسلامی، ریاست مرد بر خانواده است. از این رو، ادله‌ای که ذکر می‌کنیم در راستای تثبیت ریاست مرد قرار دارد. باید این ادله را به نحو مبسوط رسیدگی کرد تا بتوان به نتیجه‌ای متقن واصل شد.

ادلهٔ شرعی

ادلهٔ مورد نظر فقیهان را در سه نوع می‌توان تقسیم کرد:

الف. قرآن

ب. سنت

ج. اجماع

الف. قرآن

به آیه‌هایی از قرآن کریم در زمینهٔ سرپرستی خانواده می‌توان استناد جست:

۱) «الرجال قَوّامُونَ علی‌النساء بما فضل اللّه بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغیب بما حفظ‌اللّه واللاتی تخافون نشوز هن فعظوهن واهجروهن فی‌المضاجع واضربوهن فان اطعنکم فلاتبغوا علیهن سبیلا ان اللّه کان علیاً کبیراً».[۱]

(مردان از آن جهت که خدا بعضی را بر بعضی برتری داده است، و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند، بر زنان تسلط دارند. پس زنان شایسته فرمانبردارند و در غیبت شوی عفیف‌اند و فرمان خدای را نگاه می‌دارند و آن زنان را که از نافرمانیشان بیم دارید اندرز دهید و از خوابگاهشان دوری کنید و بزنیدشان. اگر فرمانبرداری کردند از آن پس دیگر راه بیداد پیش مگیرید و خدا بلند پایه و بزرگ است).

میان مفسران اختلاف است که این آیه قوامیت مردان بر زنان را علی‌الاطلاق بیان می‌کند که شاخه‌ای از آن قوام بودن شوهران بر همسران است، یا این که آیه مختص زندگی خانوادگی است

---

۱. نساء ۴:۳۴

و تنها به قوامیّت شوهران بر همسران ناظر است و معنایی عام ندارد.

هر رأی را که بپذیریم آیه در باب سرپرستی خانواده دلالت دارد. گرچه با توجه به این که در این آیه معیار قوامیّت دو چیز دانسته شده تفضیل و نفقه (که از مختصات زندگی زناشویی است) و نیز ذیل آیه که مسائل خاص خانوادگی را بیان می‌دارد رأی دوم را ترجیح می‌دهیم.

برای آن که بدانیم مراد از «قوّامون» چیست و محدودهٔ آن چقدر است، نخست به بررسی معنای «قوّامون»، «بما فضل‌اللّه» و «بعضهم علی بعض» پرداخته و سپس به بررسی مطلب اصلی می‌پردازیم:

قَوَّامُونَ:

مفسران در این زمینه گفته‌های مختلف دارند:

مرحوم طبرسی: «مردان قیّم بر زنان و مسلط بر آنهایند در تدبیر، تأدیب، پرورش و آموزش».[۱]

آلوسی: «موقعیّت مردان قیام بر زنان است، بسان والیان که بر رعیت از طریق امر و نهی قیام دارند».[۲]

ابن عاشور: «قوّام به کسی گویند که بر کاری قائم است و او را اصلاح می‌کند... وظیفهٔ کسی که به چیزی اهتمام می‌ورزد و اعتنا می‌کند آن است که بایستد و امور آن را بچرخاند، لذا به اهتمام، قیام اطلاق شده است».[۳]

مؤلف *مجمع البحرین*: «لهم علیهن قیام الولاء والسیاسة».[۴] (مردان بر زنان قیام ولایت و سیاست دارند.)

نویسندهٔ *قاموس قرآن*: «مراد از قوام در آیهٔ قیّم و قائم به امر و سرپرست است».[۵]

آیت‌الله صانعی بر این باور است که: معنای آیهٔ «الرجال یقیمون بأمرهن» یعنی مردان برای انجام امور زنان ایستاده‌اند.[۶]

آقای بجنوردی در این زمینه فرموده است: «این شبهاتی است که برخی القا می‌کنند و این آیه شریفه می‌گوید: مرد زعیم است و رئیس و فرمان را او باید بدهد و ریاست زن را در شئون خانه برعهده دارد، در حالی که این آیه هیچ دلالت بر آن ندارد، به واسطهٔ این که برهان عقلی خلاف آن است. رئیس به معنای آقا وافضل نیست، سیدالقوم خادمهم، رئیس گروه خدمت‌گزار ایشان است. در یک خانواده وقتی می‌گویند: آقا، پدر، شوهر و مرد این خانه، مسئولیت انفاق با تو

---

۱. طبرسی، امین‌الإسلام، *مجمع‌البیان*، دارالمعرفة، بیروت ۱۹۹۸/۱۴۰۸، ج ۳، ص ۶۸، ج ۵، ص ۲۳، ج ۵، ص۳۸.

۲. *روح‌المعانی*، ج ۵، ص ۲۳.

۳. ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ج ۲۴، ص ۶۱۸.

۴. الطریحی، فخرالدین، *مجمع‌البحرین*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۶۸/۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۶۴.

۵. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، دارالکتب الإسلامیة، تهران ۱۳۵۲، ج ۶، ص ۵۱.

۶. شکری، شکوفه و لبریز، ساهره، مجلهٔ *زنان*، ش ۲، ص ۲۸.

است، نباید بگوییم مرد افضل و اعقل افراد خانه است، بلکه این چیزی عقلانی و عرفی است و من اعتقاد دارم این آیهٔ شریفه جدا از حکم عقلا نیست. شما از هر عربی که ذهنیت ندارد، معنای این آیه را بپرسید می‌گوید، ای: یقیمون بامور النساء فی امور انفاقهم و معاشهم. (مردان به کارهای زنان در امر نفقه و تأمین معاش می‌پردازند).[۱]

این گوشه‌ای از دیدگاه‌ها در تفسیر آیه بود. در کتب لغتِ پیشینیان، چون *القاموس المحیط* و *الصحاح* این واژه معنا نشده است.

در *لسان‌العرب* گفته است: «قیام گاهی به معنای محافظت و اصلاح می‌آید مثل آیهٔ «اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ».

و نیز گفته است: «قیم المرأة یعنی زوج المرأة. زیرا مرد به امور زن و نیازمندی‌های وی قائم است، قام علی المرأة یعنی روزی او را برعهده گرفت و انه لقوّام علیها یعنی روزی‌دهنده او است. خداوند در قرآن فرموده است: «الرجال قوامون علی‌النساء». مراد از قیام، مُثُول (از جا در رفتن) و تَنَصُّب (اوج گرفتن) و ضد نشستن نیست، بلکه قیام بدین معناست که مردان متکفّل امور زنان‌اند، توجه به شئون آنان دارند.[۲]

به نظر می‌رسد با توجه به چند نکته بتوان به معنای قوام نزدیک شد:

۱) در معانی آن اصلاح، محافظت، برعهده گرفتن امور، سائس الامور ذکر شده است.

۲) در این آیه واژهٔ «قوّامون» با حرف «علی» آمده است. ترکیب مادهٔ قیام با «علی» همیشه با نوعی نظارت و مراقبت، پیگیری و اعمال قدرت همراه است. در قرآن کریم یک مورد دیگر قیام با «علی» آمده که می‌تواند شاهد و گواه روشنی باشد: «مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّايُؤَدِّهِ اِلَيْكَ إِلَّا مَادُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً»[۳] و از اهل کتاب گروهی هستند که اگر امینش شمردی و دیناری به او بسپاری، جز به تقاضا ومطالبت آن را باز نگرداند.)

۳) در ذیل همین آیه مردان را مخاطب ساخته و فرموده: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي‌الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَاتَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً».

در تمام جملات مرد مجری مقررات و قوانین خاص خانوادگی شمرده شده است.

با در نظر گرفتن این نکته‌ها می‌توان گفت: «قوّامون» نوعی سرپرستی، برعهده گرفتن امور و مراقبت را معنا می‌دهد.

«بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ»

در این که آن فضیلت چیست؟ مفسران اختلاف نظر فراوان دارند.

طبرسی: «زیادتی فضل از قبیل دانش، عقل، عزم و رأی نیکو مراد است».[۴]

---

۱. همان. ۲. *لسان العرب*، ج ۱۱، ص ۳۵۵ـ۳۵۹. ۳. آل عمران ۳:۷۵
۴. طبرسی، پیشین، ج ۳، ص ۶۹.

آلوسی: «فضیلت در آیه ذکر نشده زیرا آن چنان واضح است که نیاز به بیان ندارد. در روایات آمده که زنان ناقص‌العقل و الدین می‌باشند و مردان بر خلاف آنان».[۱]

در *مجمع‌البحرین* تفضیل را «کمال عقل، حسن تدبیر و نیرومندی در عمل»[۲] دانسته است.

مرحوم مغنیه: «این دو صنف در غرایز و شخصیت روانی متفاوت‌اند. یکی به کارهای بزرگ و خشن علاقه‌مند است و دیگری به آرایش و جمال و زیبایی».[۳]

محمد حسین فضل‌الله آن را به جنبهٔ عاطفی و قدرت بدنی تفسیر می‌کند.[۴] البته ایشان ضعفِ جانب عاطفی در مردان را، به عنوان احتمال بیان کرده و فرموده: «این سبب می‌شود مردان از عوارض بیرونی کمتر منفعل شوند». لیکن تأکید ورزیده که این ضعف با تربیت‌های مستمر قابل تعدیل است. و لذا از این خصیصه به عنوان یک فضیلت ذاتی یاد نمی‌کند.[۵] آنچه مسلم است این که، در آیه به هیچ‌کدام تصریح نشده و نیز باید مراد از آن فضیلت چیزی باشد که مخاطبان به آسانی و سهولت آن را بفهمند و شکی نیست که جامعه‌ها بر اثر نوع تربیت و شرایط اجتماعیِ خاص خود ممکن است از آیه برداشت‌های متفاوت داشته باشند. بنابراین باید بر امری تأکید داشت که جوامع و انسان‌ها در آن مشترک‌اند که این می‌تواند نشانگر تفاوت‌های ذاتی و تکوینی باشد.

از این رو، دیدگاه استاد فضل‌الله قابل قبول و پذیرش است، زیرا حالات جسمانی که بر زنان عارض می‌شود از قبیل حاملگی، شیر دادن و قاعدگی و... امری نیست که جای تردید داشته باشد. هم‌چنین تفاوت عاطفی میان مردان و زنان تاحدودی مسلم است.

اگر فرض کنیم ادارهٔ یک مجموعه به فردی نیاز دارد که دارای چند خصیصه باشد: ۱ـ دانش کافی ۲ـ حسن تدبیر ۳ـ قدرت و توانایی جسمی ۴ـ فرصت و مجال کافی ۵ـ قاطعیت. و از میان چند نفر یکی به سمت مدیر برگزیده شود، این نشان‌دهندهٔ این نیست که این فرد این پنج خصلت را داراست و دیگران این پنج خصلت را ندارند، بلکه تنها نشان‌دهندهٔ این است که مدیر این شرایط را دارد و دیگران واجد تمامی این شرایط نبوده‌اند.

اگر مدیریت خانواده در حدی خاص به مردان سپرده شده و برای مدیر ویژگی‌های عدیده‌ای لازم است، نمی‌توان گفت زنان از همهٔ آن شرایط محروم بوده‌اند.

«بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»

غالب مفسران این ترکیب را چنین معنا می‌کنند: «بعض الناس علی بعض الناس ای‌الرجال علی النساء». وجه این‌گونه سخن گفتن را مختلف آورده‌اند.

---

۱. روح‌المعانی، پیشین، ج ۵، ص ۲۳.
۲. طریحی، پیشین، ج ۲، ص ۵۶۴.
۳. *الکاشف*، ج ۲، ص ۳۱۵ـ۳۱۶.
۴. من وحی *القرآن*، ج ۳، ۱۶۰ـ۱۶۲.
۵. همان.

آلوسی گفته: «چون مطلب واضح بود، خداوند چنین سخن گفته است.»[۱]

استاد مغنیه فرموده: «برای آن که ممکن است در میان زنان زنی با فضیلت‌تر از هزار مرد یافت شود، لذا با واژهٔ «بعض» ادا شده است.»[۲]

برخی دیگر معتقدند این تعبیر برای نشان دادن آن است که زن و مرد از یک جنس‌اند و با تفاوت در فضایل، جنسیت واحد آنان از بین نمی‌رود.[۳]

با توضیح مفردات آیه دو نکته روشن شد: این که آیه فی‌الجمله بر سرپرستی مردان دلالت دارد و این که معیار این سرپرستی چیست؟

مطلبی که باید به تبیین آن همت گماشت این است که آیه برای سرپرستی چه حدودی را معین کرده است؟ آیا مطلق است و همه‌گونه ولایت مرد بر همسر خویش را شامل است؟ یا این که به قلمروی ویژه اختصاص دارد؟

مفسران در این قسمت نیز توافق رأی ندارند.

همان‌گونه که نقل کردیم مرحوم طبرسی حیطهٔ آن را تدبیر زندگی، ریاضت و پرورش و تعلیم و آموزش می‌دانست.[۴]

برخی دیگر گفته‌اند: «این ولایت علی‌الاطلاق نیست بلکه مانند سایر ولایت‌های شرعی تابع مصالح است.»[۵]

استاد مغنیه فرموده: «فقها محدودهٔ ولایت را طلاق، فراش و خروج از منزل دانسته‌اند.»[۶]

محمد حسین فضل‌الله محدودهٔ آن را نیازهای جنسی و امور زناشویی می‌داند و لذا بیرون رفتن از منزل در حدی که با این حق منافات دارد ممنوع است، اما کارهای خانه بر عهدهٔ زن نیست.[۷]

به نظر می‌رسد در این آیه قرینه وجود دارد که می‌توان از آن محدودهٔ سرپرستی را به دست آورد. توضیح آن چنین است:

نشوز و اطاعت زنان با حرف «فاء» بر قوامیّت متفرع شده و زنان به دو گروه «فَالصّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ» و «وَ اللاَّتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ...» تقسیم شده‌اند

نشوز به معنای سرباز زدن زن از واجبات است و فقیهان آن را به استمتاع و مسائل مربوط به آن بر می‌گردانند، لذا صاحب *جواهر الکلام* از بعضی نقل می‌کند:

بی‌حیایی زن نشوز نیست، گرچه گناه و معصیت است و باید زن تأدیب شود.

---

۱. روح المعانی، ج ۵، ص ۲۳. ۲. الکاشف، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۵ـ۳۱۶.
۳. تهرانی، محمد حسین، *رسالة بدیعة*، منشورات الحکمة، تهران، ص ۴۱ـ۴۲.
۴. طبرسی، امین‌الاسلام، پیشین، ج ۳، ص ۶۹.
۵. صادقی، محمد، *الفرقان فی تفسیرالقرآن*، مؤسسة الاعلمی، بیروت ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م، ج ۷، ص ۴۱.
۶. مغنیه، محمدجواد، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۵ـ۳۱۶.
۷. فضل‌الله، محمدحسین، پیشین، ج ۳، ص ۱۶۵ـ۱۶۶.

هم‌چنین سرباز زدن زن از کارهای منزل و برآوردن خواسته‌هایی که در استمتاع نقصی ایجاد نمی‌کند بر زن واجب نیست.[۱]

بنابراین، اگر نشوز به تخلّف از حقوق زناشویی برمی‌گردد، مقابل آن یعنی اطاعت از همسر نیز مربوط به امور زناشویی است و این دو مطلب بر قوامیّت مردان بر زنان مترتب شده است. اگر این مطلب از آیه ظاهر نباشد، لااقل محتمل است و در نتیجه اطلاقی بیش از این برای این آیهٔ مبارکه منعقد نمی‌شود. به تعبیر دیگر این قرینهٔ داخلی است که از اطلاق قوامیّت منع می‌کند، قراین خارجی دیگر نیز وجود دارد که در بحث‌های آتی بدان اشاره می‌شود.

۲) «وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ أَنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِهِنَّ فِي ذَلِكَ أَنْ أَرَادُوا إِصْلاَحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».[۲]

(باید که زنان مطلقه تا سه بار پاک شدن از شوهر کردن باز ایستند و اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارند، روا نیست آنچه خدا در رحم آنان آفریده است پنهان دارند و در آن ایام اگر شوهرانشان قصد اصلاح داشته باشند به بازگرداندنشان سزاوارترند. و برای زنان حقوقی شایسته است همانند وظیفه‌ای که بر عهدهٔ آنهاست ولی مردان را بر زنان مرتبتی است. و خدا پیروزمند و حکیم است).

مفسران در معنای درجه و مصداق آن آرای گوناگون دارند، مرحوم طبرسی در *مجمع‌البیان* بعضی از اقوال را چنین نقل کرده است:

گفته‌اند: معنای درجه، فضیلت است که آن عبارت است از حق اطاعت، حق استمتاع، زیادتی ارث مرد و جهاد، این رأی مجاهد و قتاده است. برخی گفته‌اند: درجه یعنی منزلت، بدین معنا که مرد می‌تواند در معامله زیادتی از زن بستاند... این را ابن عباس گفته است. زُجاج گفته معنای آیه این است که زن از مرد کام می‌گیرد و مرد از زن، ولی مردان فضیلتی دارند که نفقه می‌پردازند و قائم بر زنان‌اند.[۳]

آن گاه چند روایت ذکر کرده که آنها را در قسمت روایات نقل می‌کنیم.

گروهی از مفسران مانند عبده و دیگران این درجه را همان قوّام بودن مردان دانسته‌اند.[۴]

روشن است که واژهٔ «درجه» در این آیه اطلاقی ندارد که بتوان در جمیع مسائل خانوادگی بدان استناد جست، بلکه فی‌الجمله مزیت و مرتبتی را برای مردان بیان می‌دارد بدون آنکه متعرض حد و مرز آن شود.

---

۱. *جواهرالکلام*، دارالکتب الإسلامیة، تهران ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۲۰۱.
۲. بقره ۲:۲۲۸.
۳. طبرسی، امین‌الإسلام، پیشین، ج ۲، ص ۵۷۵.
۴. *تفسیرالمنار*، ج ۲، ص ۳۸۰.

از این رو، اطلاقی در سرپرستی مردان ندارد و اگر به مفهوم آیه قوامیّت برگردد، چنانچه آنجا توضیح دادیم، در آن آیه نیز اطلاق سرپرستی محل تأمل و شک است.

نتیجه آن که در این دو آیهٔ مبارکه اصل سرپرستی مردان پذیرفته شده، اما حد و مرز آن را نمی‌توان از این‌ها به دست آورد.

ب. روایات

در متون روایی به احادیث فراوان برمی‌خوریم که به‌گونه‌ای ریاست مرد را تثبیت می‌کند. این احادیث به دو دستهٔ کلی قابل تقسیم است:

دسته‌ای که دلالت مستقیم بر موضوع دارد گرچه خود متنوع است، و دسته‌ای دیگر که آثار ریاست را به مرد داده است و به گفتهٔ اهل منطق با «دلالت اِنّی» موضوع را تثبیت می‌کند.

از این رو، احادیث را در دو دستهٔ کلّیِ سرپرستی و آثار سرپرستی، که هر یک شاخه‌هایی دارد، عرضه می‌داریم.

دستهٔ اول: احادیث سرپرستی

این دسته خود چند شاخه دارد:

یک. قیّم بودن مردان

۱) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابن ابی عمیر عن مرازم عن معاذ بن کثیر عن ابی‌عبداللّه(ع)، قال: «من سعادة الرجل ان یکون القیّم علی عیاله».[۱]

(از خوشبختی مرد آن است که سرپرست خانواده‌اش باشد).

۲) حدثنا اسماعیل حدثنی مالک عن عبداللّه بن دینار عن عبداللّه بن عمر انّ رسول‌اللّه قال: «الاکلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته، فالامام الذی علی الناس راع وهو مسئول عن رعیته والرجل راع علی اهل بیته وهو مسئول عن رعیته والمرأة راعیة علی بیت زوجها وولده و هی مسئولة عنهم وعبد الرجل راع علی مال سیده وهو مسئول عنه الا فکلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته».[۲]

رسول خدا فرمود: «بدانید تمام شما راعی هستید و تمامتان نسبت به رعیت خود مسئولیت دارید. امام راعی جامعه است و نسبت به آنان مسئول است. مرد نسبت به اهل و عیال خود راعی است و نسبت به آنان مسئول است. زن نسبت به خانهٔ شوهر راعی است و دربارهٔ آنان مسئول

---

۱. *وسائل الشیعة*، بیروت، ج ۵۱، ص ۲۵۱، ب ۲۱، ح ۷، و ج ۱۲، ص ۴۲.

۲. مستدرک *الوسائل*، ج ۱۴، ص ۲۴۸، ب ۶۳، ح ۱۶۶۱۲؛ *حلیة الاولیاء*، ج ۸، ص ۲۷۱؛ سنن*الترمذی*، دارالفکر، ج ۴، ص ۱۸۰ـ۱۸۱، ح ۱۷۰۵؛ فتح*الباری*، داراحیاء التراث، ج ۱۳، ص ۹۶؛ صحیح البخاری، دارالفکر، ج ۹، ص ۷۷؛ هیثمی، مجمع*الزوائد*، ج ۵، ص ۲۰۷؛ صحیح مسلم بشرح النووی، ج ۱۲، ص ۲۱۳، کتاب الامارة، موسوعة *اطراف الحدیث النبوی*، ج ۴، ص ۱۱۱.

است. برده نسبت به اموال مولا راعی است و از آن سؤال می‌شود. بدانید تمام شما راعی هستید و تمامتان نسبت به رعیت خویش مسئولید».

۳) و عنه (ع) قال: «رحم اللّه عبداً احسن فیما بینه و بین زوجته فان اللّه عزوجل قد ملکه ناصیتها وجعله القیّم علیها».[۱]

(خداوند بیامرزد مردی راکه رابطه‌اش با همسرش نیکو باشد. چراکه خدا زن را به دست مرد سپرده و او را قیم زن قرار داده است).

دو. لزوم اطاعت زن از شوهر

۱) محمد بن یعقوب عن ابی علی الاشعری عن احمد بن اسحاق عن سعدان بن مسلم عن ابی عبداللّه(ع) فی حدیث مبایعة النبی(ص) النساء انه قال لهن: «اسمعن یا هؤلاء ابایعکن علی ان لاتشرکن باللّه شیئاً ولا تسرقن ولاتزنین ولاتقتلن اولادکن ولاتأتین ببهتان تفترینه بین ایدیکن وارجلکن ولاتعصین بعولتکن اقررتن؟ قلن: نعم».[۲]

(پیامبر (ص) هنگام بیعت به زنان فرمود: ای گروه زنان با شما بیعت می‌کنم که به خداوند شرک نورزید، دزدی نکنید، مرتکب عمل شنیع نشوید، فرزندان خود را به قتل نرسانید، افترا بر دیگران نزنید و نافرمانی شوهر نکنید. آیا به این پیمان اعتراف می‌کنید؟ گفتند: بلی).

۲) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن ابی‌الصباح الکنانی عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «اذا صلت المرأة خمسها و صامت شهرها وحجت بیت ربها واطاعت زوجها وعرفت حق علیّ فلتدخل من ایّ ابواب الجنان شاءت». و رواه الکلینی عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن سیف بن عمیره عن ابی‌الصباح مثله.[۳]

(هرگاه زنی نماز پنجگانه‌اش را بجا آورد و ماه رمضان را روزه بدارد و حج خانهٔ خدا را انجام دهد و از شوهر خویش اطاعت کند و ولایت علی(ع) را بشناسد، از هر دری که خواهد وارد بهشت شود).

۳) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن مالک بن عطیة عن محمد بن مسلم عن ابی‌جعفر(ع) قال: «جاءت امرأة الی النبی(ص) فقالت: یا رسول‌اللّه(ص) ما حق الزوج علی المرأة؟ فقال لها ان تطیعه ولا تعصیه ولا تصدق من بیته الا باذنه ولا تصوم تطوعاً الا باذنه ولا تمنعه نفسها وان کانت علی ظهر قتب ولاتخرج من بیتها الا باذنه وان خرجت بغیر اذنه لعنتها ملائکة السماء وملائکة الارض و ملائکة الغضب و ملائکة

---

۱. العاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۲۲؛ *مکارم‌الأخلاق*، ص ۲۱۷.
۲. العاملی، پیشین، ج ۴، ص ۱۱۵ و ج ۱۴، ص ۱۵۳، ب ۱۱۷، ح ۱؛ *الکافی*، ج ۲، ص ۶۶.
۳. العاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۱۳، ح ۴.

الرحمة حتی ترجع الی بیتها قالت: یا رسول‌اللّه(ص) من اعظم الناس حقاً علی الرجل؟ قال: والدیه قالت: فمن اعظم الناس حقاً علی المرأة؟ قال: زوجها. قالت: فما لی علیه من الحق مثل ما له علیّ قال: لا ولا من کل مأة واحدة».[1]

(امام باقر(ع) فرمود: زنی نزد رسول خدا آمد و پرسید: حق شوهر بر زن چیست؟ فرمود: از او اطاعت کند و نافرمانی نداشته باشد. بدون اذن از خانهٔ او صدقه ندهد و روزهٔ مستحبی نگیرد، مگر به اذن او. خود را از او دریغ مدارد گرچه بر پشت شتر باشد. از خانه‌اش بدون اذن خارج نشود وگرنه فرشتگان آسمان و زمین و فرشتگان خشم و رحمت او را نفرین کنند تا به خانه برگردد.

گفت: ای رسول خدا، چه کسی بیش از همه بر مرد حق دارد؟ فرمود: پدر و مادرش.

گفت: چه کسی بیش از همه بر زن حق دارد؟ فرمود: شوهر.

گفت: آیا من هم همین حقوق را دارم؟ فرمود: خیر، و نه یک درصد).

۴) محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد عن ابن محبوب عن عبداللّه بن غالب عن جابر الجعفی عن ابی جعفر(ع) قال: «خرج رسول‌اللّه (ص) یوم النحر الی ظهر المدینة علی جمل عاری الجسم فمر بالنساء فوقف علیهن ثم قال: یا معشر النساء تصدقن واطعن ازواجکن فان اکثرکن فی النار فلما سمعن ذلک بکین ثم قامت الیه امرأة منهن فقالت: یا رسول‌اللّه(ص) فی‌النار مع الکفار واللّه ما نحن بکفار فقال لها رسول‌اللّه(ص): انکن کافرات بحق ازواجکن».[2]

(امام باقر(ع) فرمود: در زوال عید قربان پیامبر بر شتر برهنه‌ای سوار بود و به بیرون مدینه می‌رفت. گذرشان بر زنان افتاد، درنگ کرده و فرمودند: ای زنان صدقه دهید و از شوهرانتان فرمان‌برداری کنید. بسیاری از شما اهل دوزخ هستید. زنان چون این گفته شنیدند، به گریه افتادند. زنی از میان برخاست و گفت: در دوزخ با کافران، ما که کافر نیستیم. فرمود: شما به حق شوهرانتان کافر هستید).

۵) ابوالفتح الکراجکی فی کنز الفوائد: عن محمد بن احمد بن شاذان عن ابیه عن محمد بن‌الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن زیاد عن المفضل بن عمر عن یونس بن یعقوب عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «ملعونة ملعونة امرأة توذی زوجها وسعیدة سعیدة امرأة تکرم زوجها ولا توذیه وتطیعه فی جمیع احواله».[3]

(امام صادق(ع) فرمود: ملعون است، ملعون است زنی که شوهرش را آزار دهد. نیک‌بخت است، نیک‌بخت است زنی که شوهرش را گرامی بدارد و او را اذیت نکند و از او در تمام احوال فرمان بَرَد).

۶) روی ابوهریرة ان رسول‌اللّه(ص) قال: «خیر النساء التی اذا نظرت الیها سرّتک واذا امرتها

---

۱. همان، ص ۱۱۱، ح ۱. ۲. همان، ص ۱۲۶، ح ۳.
۳. نوری، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۴۷، ب ۶۳، ح ۱.

اطاعتک واذا غبت عنها حفظتک فی مالک ونفسها ثم قرأ الرجال قوامون علی النساء».[1]

(رسول خدا فرمود: بهترین زنان آنان‌اند که اگر به آنها نگاه کنی تو را خشنود کنند و اگر فرمانش دهی فرمان بَرند. اگر غایب باشی ثروت تو و خودش را حفظ کنند. سپس آیهٔ قوامیّت مردان را تلاوت کرد).

۷) عن النبی(ص): «استوصوا بالنساء خیراً فانهن عوان عندکم اخذتموهن بأمانة اللّه و استحللتم فروجهن بکلمة اللّه و لکم علیهن حق و لهن علیکم حق و من حقکم علیهن الا یوطئن فرشکم احداً ولا یعصینکم فی معروف».[2]

پیامبر فرمود: «نسبت به زنان سفارش به نیکی کنید. آنان نزد شما اسیرند. به عنوان امانت الهی آنان راگرفتید و با کلمهٔ خدا آنان را محرم خود ساختید. شما بر آنان و آنان بر شما حقوقی دارند. از حقوق شما بر آنان این است که کسی را در فراش شما راه ندهند و شما را در معروف عصیان و نافرمانی نکنند».

۸) عن یحیی بن العلاء عن رشد بن کریب مولی ابن عباس عن لبید عن ابن عباس قال... «وجائته [رسول‌اللّه(ص)] امرأة فقالت: انی رسولة النساء الیک واللّه ما منهن امرأة علمت اولم تعلم الاوهی تهوی مخرجی الیک اللّه رب الرجال والنساء والههن و انت رسول‌اللّه(ص) الی‌الرجال والنساء کتب اللّه الجهاد علی الرجال فان اصابوا اجروا وان استشهدوا کانوا احیاء عند ربهم یرزقون فما یعدل ذلک من النساء قال: طاعتهن لازواجهن والمعرفة بحقوقهم و قلیل منکن یفعله».[3]

(زنی نزد رسول خدا آمد و گفت: من فرستادهٔ زنانم و به خدا سوگند هر زنی، بداند یا نداند، دوست می‌دارد که چون من به دیدار شما آید. خداوند پروردگار و اله مردان و زنان است و شما پیامبر آنان. خداوند جهاد را بر مردان واجب ساخته که مردان از آن ثواب بَرَند و اگر به شهادت رسند نزد خدا روزی دارند. در قبال این چه چیزی به زنان داده شده؟ فرمود: شناخت حقوق شوهر و فرمان‌برداری از آنان جهاد است، ولی اندکی از زنان چنین کنند).

۹) عن النبی(ص): «... فاذا انتهین واطعنکم فعلیکم رزقهن و کسوتهن بالمعروف».[4]

(پیامبر فرمود: اگر زنان از ناسازگاری دست برداشتند و اطاعت شوهر کردند بر شما مردان است که روزی و لباس آنان را به صورت معروف ادا کنید).

۱۰) «الرجل سید اهله». (مرد آقای اهل و عیال خویش است).[5]

---

۱. تهرانی، محمدحسین، پیشین، ص ۲۱ به نقل از: *تفسیر ابوالفتوح رازی*، ج ۱، ص ۷۶.
۲. وهبة الزحیلی، پیشین، ج ۴، ص ۳۰۳.
۳. *کنز العمال*، ج ۵، ص ۸۶۲، ش ۱۴۵۶۹.
۴. حسن بن علی ابن شعبه، *تحف العقول*، مؤسسة الأعلمی، بیروت ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م، ص ۳۳.
۵. *موسوعة أطراف الحدیث النبوی*، ج ۵، ص ۱۶۰.

سه. بازداشتن مردان از اطاعت زنان

این روایات گرچه به ظاهر عام‌تر از موضوع مورد نظر است ــ زیرا به همین احادیث در باب عدم حاکمیت زن هم استدلال می‌شود ــ لیکن در زمینهٔ مورد بحث نیز قابل استناد است، از این رو به ذکر آن مبادرت می‌کنیم:

۱) قال علی(ع): «کل امری تدبره امرأة فهو ملعون».[۱]

(هر مردی که زن او را تدبیر کند ملعون است).

۲) عن ابی‌عبداللّه(ع) عن آبائه قال: قال رسول‌اللّه(ص): «من اطاع امرأته اکبه اللّه علی وجهه فی‌النار قال: و ما تلک الطاعة؟ قال: تطلب الیه الذهاب الی الحمامات و العرسات والعیدان والنایحات والثیاب الرقاق فیجیبها».[۲]

رسول خدا فرمود: «مردی که از زن خود اطاعت کند خداوند او را با صورت در آتش اندازد، پرسید: اطاعت زن چیست؟ فرمود: خواستهٔ زن را برای رفتن به حمام، عروسی، مجالس جشن و عزا و پوشیدن لباس نازک اجابت کند».

۳) ابن البرقی عن ابیه عن جده عن ابیه محمد البرقی عن ابن ابی عمیر عن غیر واحد عن‌الصادق(ع) عن آبائه قال: «شکی رجل من اصحاب امیرالمؤمنین(ع) نساءه فقام خطیباً فقال: معاشر الناس لاتطیعوا النساء علی حال ولا تأمنوهن علی مال ولا تذروهن یدبرن امرالعیال فانهن ان ترکن و ما اردن اوردن المهالک و عدون امر المالک فانا وجدناهن لاورع لهن عند حاجتهن ولاصبر لهن عن شهوتهن...».[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «مردی از یاران امیرمؤمنان از زنان خود شکایت کرد. حضرت خطبه‌ای ایراد کرد و فرمود: ای مردان، در هیچ شرایطی از زنان فرمان‌برداری نکنید و آنان را بر مال خود امانت‌دار مشمارید و مگذارید آنان به تدبیر زندگی بپردازند، زیرا اگر جلوی خواسته‌های زن بازگذارده شود، به تباهی خواهد کشاند و از فرمان مالک تجاوز خواهد کرد، زنان هنگام نیاز پروا ندارند و هنگام شهوت صبور نیستند».

۴) عن النبی(ص): «... واذا کان امراؤکم شرارکم و اغنیائکم بخلائکم و امورکم الی نسائکم فبطن الارض خیرلکم من ظهرها».[۴]

(هرگاه فرمانروایان شما افراد شریر و ثروتمندان شما اهل بخل و کارها به دست زنان بود،درون زمین برای شما بهتر از روی زمین است).

۵) عن النبی(ص): «لن یفلح قوم اسندوا امرهم الی امرأة».[۵]

---

۱. *بحارالأنوار*، ج ۱۰۰، ص ۲۲۸، ح ۲۵.
۲. همان، ح ۲۷.
۳. همان، ص ۲۲۳، ح ۱.
۴. ابن شعبه، پیشین، ص ۳۵.
۵. همان، ص ۳۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۳۷، ۳۸، ۴۷، و ج ۵، ص ۵۱؛ بیهقی، *السنن الکبری* ج ۳، ص ۹۰؛ سنن ←

(مردمانی که کارها را به زن واگذارند رستگار نخواهند شد).
این حدیث با تعبیرهای دیگری نیز نقل شده است.
۶) کاتب عن عمرو بن هاشم عن محمد بن سلیمان عن هشام بن عروه عن ابیه عن عائشة مرفوعاً قال: «طاعة النساء ندامة».[۱]
(اطاعت زنان پشیمانی آرد).
۷) عن النبی(ص): «طاعة المرأة ندامة».[۲]
(اطاعت از زن پشیمانی آرد).

چهار. جهاد زن، خوب شوهرداری کردن

این مضمون در چند حدیث آمده است:
۱) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن علی بن حسان عن موسی بن بکر عن ابی ابراهیم(ع) قال: «جهاد المرأة حسن التبعل».[۳]
(جهاد زن، خوب شوهرداری است).
سند دیگر هم دارد: محمد بن علی بن الحسین فی الخصال عن احمد بن الحسن القطان عن الحسن بن علی العسکری عن محمد بن زکریا البصری عن جعفر ابن عمارة عن ابیه عن جابر بن یزید الجعفی قال سمعت ابا جعفر الباقر(ع) یقول...
و با اندک تفاوتی در منابع اهل سنت نیز آمده است.
۲) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن محمد بن الفضیل عن شریس الواشی عن جابر عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «ان الله کتب علی الرجال الجهاد وعلی النساء الجهاد فجهاد الرجال ان یبذل ماله ودمه حتی یقتل فی سبیل الله وجهاد المرأة ان تصبر علی ما تری من اذی زوجها وغیرته».[۴]
(خداوند بر زنان و مردان جهادی واجب کرده است، جهاد مردان آن است که از مال و جان

→
الترمذی، ج ۴، ص ۴۵۷، ش ۲۲۶۲؛ *کنز العمال*، ج ۶، ص ۳۱، ش ۱۴۷۱۶؛ موسوعة *اطراف الحدیث النبوی*، ج ۶، ص ۷۲۱.
۱. *لسان المیزان*، ج ۵، ص ۲۱۱؛ *کنزالعمال*، ج ۱۶، ص ۲۸۵، ش ۴۴۴۹۳؛ موسوعة *اطراف الحدیث النبوی*، ج ۵، ص ۴۰۴.
۲. مجلسی، پیشین، ج ۱۰۰، ص ۲۲۷، ح ۲۲؛ *کنزالعمال*، ج ۱۶، ص ۲۸۵، ش ۴۴۴۹۴؛ موسوعة *أطراف الحدیث النبوی*، ج ۵، ص ۴۰۴.
۳. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۱۵، ب ۸۱، ح ۲ و ص ۱۶۳، ب ۱۲۳، ح ۱؛ موسوعة *أطراف الحدیث النبوی*، ج ۴، ص ۵۰۴.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۱۵، ب ۸۱، ح ۲ و ص ۱۶۳، ب ۱۲۳، ح ۱؛ موسوعة *أطراف الحدیث النبوی*، ج ۴، ص ۵۰۴.

بگذرد تا در راه خداوند کشته گردد و جهاد زنان آن است که بر اذیت‌ها و غیرت شوهر صبر کند).

پنج. سجده بر شوهران

روایاتی که حقوق متقابل زن و شوهر را بیان کرده بسیار است، اما در بسیاری از آنها حق شوهر را عظیم‌تر و بزرگ‌تر دانسته. در پاره‌ای از آنها با تمثیل از این حق بزرگ‌تر یاد شده مثل این که «اگر بنا بود بنده در برابر بنده سجده می‌کرد، خداوند دستور می‌داد زنان در برابر شوهران به خاک افتند و سجده کنند.» این تعبیر در احادیث متعددی ذکر شده و نشان از برتری حقوق مرد در خانواده دارد و ریاست و سرپرستی او را متبادر می‌کند.

اینک به ذکر روایت‌هایی که حق شوهر را عظیم‌تر دانسته می‌پردازیم:

۱) محمد بن یعقوب عن محمد بن عیسی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن مالک بن عطیة عن سلیمان بن خالد عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «ان قوماً اتوا رسول‌الله(ص) فقالوا: یا رسول‌الله انا رأینا اناساً یسجد بعضهم لبعض فقال رسول‌الله(ص): لو امرت احداً ان یسجد لأحد لأمرت المرأة ان تسجد زوجها».[۱]

امام صادق(ع) فرمود: گروهی نزد رسول خدا آمده گفتند: مردمانی دیدیم که بر یکدیگر سجده می‌کردند. رسول خدا فرمود: «اگر کسی را فرمان دهم که برای دیگری سجده کند، به زن دستور می‌دهم که برای شوهرش به سجده افتد».

۲) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن مالک بن عطیة عن محمد بن مسلم عن ابی‌جعفر(ع) قال: «جاءت امرأة الی النبی(ص) فقالت:... یا رسول‌الله من اعظم الناس حقاً علی الرجل؟ قال: والده. قالت: فمن اعظم الناس حقاً علی المرأة قال: زوجها. قالت: فما لی علیه من الحق مثل ما له علّی؟ قال: لاولا من کل مأة واحدة».[۲]

(امام باقر(ع) فرمود: زنی نزد پیامبر آمد و گفت: ای رسول خدا چه کسی بیش از همه بر مرد حق دارد؟ فرمود: «پدر. گفت: چه کسی بیش از همه بر زن حق دارد؟ فرمود: شوهر. گفت: آیا من نیز همین حق را بر شوهر دارم؟ فرمود: خیر. یک درصد نیز حق زن نیست».

۳) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد عن الجامورانی عن ابن ابی حمزة عن عمرو بن جبیر العزرمی عن ابی‌عبدالله (ع) قال: «جاءت امرأة الی رسول‌الله (ص) فقالت یا رسول‌الله ما حق الزوج علی المرأة؟ فقال: اکثر من ذلک قالت: فخبرنی عن شیء منه قال: لیس لها ان تصوم الا باذنه یعنی تطوعاً ولا تخرج من بیتها بغیر اذنه وعلیها ان تتطیب با طیب طیبها

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۱۵، ب ۸۱، ح ۱. مکارم‌الأخلاق، ص ۲۱۵.
۲. عاملی، پیشین، ص ۱۱۲، ب ۷۹، ح ۱.

وتلبس احسن ثيابها وتزين باحسن زينتها وتعرض نفسها عليها غدوة وعشية واكثر من ذلك حقوقه عليها».[۱]

امام صادق(ع) فرمود: «زنی نزد رسول خدا آمد و پرسید: حق شوهر بر زن چیست؟ فرمود: بیش از آن است که گفته شود. گفت: برخی از آن را بیان فرما. فرمود: زن نمی‌تواند بدون اذن شوهر روزه مستحبی بگیرد. نمی‌تواند بدون اجازه از خانه خارج شود، باید بهترین بوی خوش را استفاده کند، بهترین لباس را بپوشد، بهترین آرایش را داشته باشد و هر صبح و شام خود را بر او عرضه کند. حق مرد بیش از اینهاست».

۴) و فی الخرائج عن انس قال: «ان النبی(ص) دخل حائطا للانصار و فیه غنم فسجدت له فقال ابوبکر: نحن احق لک بالسجود من هذا الغنم فقال: انه لا ینبغی لاحد ان یسجد لاحد ولو جاز ذلک لأمرت المرأة ان تسجد لزوجها».[۲]

رسول خدا وارد بر باغ یکی از انصار شد. در آن باغ گوسفند بود. گوسفندان در برابر پیامبر سجده کردند. ابوبکر گفت: ما سزاوارتر به سجده از این گوسفند هستیم. رسول خدا فرمود: سزاوار نیست انسانی در مقابل انسانی سجده کند. اگر این کار جایز بود، فرمان می‌دادم زن در برابر شوهر سجده کند.

۵) دعائم الاسلام عن رسول‌الله(ص) انه قال لامرأة سألته عن حق الزوج علی الزوجة: «ولو کنت امرت احداً ان یسجد لأحد لأمرت المرأة تسجد لزوجها».[۳]

پیامبر(ص) در پاسخ زنی که از حق شوهر سؤال کرده بود فرمود: «اگر فرمان می‌دادم کسی در برابر کسی سجده کند زن بود در برابر شوهر».

۶) حدثنا محمود بن غیلان حدثنا النضر بن شمیل اخبرنا محمد بن عمرو عن ابی سلمة عن ابی هریرة عن النبی(ص) قال: «لوکنت آمراً احداً ان یسجد لأحدٍ لأمرت المرأة ان تسجد لزوجها».[۴]

پیامبر فرمود: اگر می‌خواستم کسی را فرمان دهم که بر دیگری سجده کند، به زن می‌گفتم بر شوهرش سجده کند.

۷) حدثنا ابوبکر بن ابی شیبة ثنا عفان ثنا حماد بن سلمة عن علی بن زید ابن جدعان عن سعید بن المسیب عن عایشه ان رسول‌الله (ص) قال: «لوامرت احداً ان یسجد لأحد لأمرت المرأة ان تسجد لزوجها ولو ان رجلاً امر امرأة تنقل من جبل احمر الی جبل اسود و من جبل اسود الی جبل احمر لکان نولها ان تفعل».[۵]

---

۱. همان، ح ۲. ۲. نوری، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۴۶، ح ۱۶۶۰۹.
۳. همان، ص ۲۳۷، ح ۱۶۵۹۹. ۴. سنن *الترمذی*، ج ۳، ص ۴۶۵، ش ۱۱۵۹.
۵. سنن ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۵۹۵، ش ۱۸۵۲؛ ابن ابی شیبه، *الکتاب المصنف*، ح ۳، ص ۵۵۳، ح ۱۷۱۲۸.

«رسول خدا فرمود: «اگر بنا بود فرمان دهم کسی برای کسی سجده کند به زنان می‌گفتم برای شوهران سجده کنند. اگر مردی به زنش فرمان دهد که از کوه سرخ به کوه سیاه و بالعکس رود، سزاوار است زن بپذیرد».

۸) حدثنا ازهر بن مروان ثنا حماد بن زید عن ایوب عن القاسم الشیبانی عن عبدالله بن ابی اوفی قال لما قدم معاذ من الشام سجد للنبی قال: «ما هذا یا معاذ قال: اتیت الشام فوافقتهم یسجدون لأساقفهم وبطارقتهم فوددت فی نفسی ان نفعل ذلک بک فقال رسول‌الله(ص): فلاتفعلوا فانی لوکنت آمراً احداً ان یسجد لغیر الله لأمرت المرأة ان تسجد لزوجها والذی نفس محمد بیده لاتؤدی المرأة حق ربها حتی تؤدی حق زوجها ولو سألها نفسها و هی علی قتب لم تمنعه».[1]

وقتی معاذ از شام برگشت، بر پیامبر سجده کرد. پیامبر فرمود: «این چه کاری است معاذ؟ گفت: در شام دیدم مردم برای کشیشان و پیشوایان دینی خود سجده می‌کردند، من هم میل پیدا کردم در برابر شما سجده کنم. رسول خدا فرمود: چنین نکنید. اگر به کسی دستور می‌دادم در برابر غیر خدا سجده کند به زن می‌گفتم تا در برابر شوهر به سجده افتد. سوگند به آن که جان محمد در دست او است، زمانی زن حق خداوند را ادا کرده که حق شوهرش را ادا کند و اگر شوی میل به زن کرد و او بر پشت شتر سوار بود امتناع نورزد».

۹) عن الحسن: «اتت بنت رسول الله(ص) تشکو زوجها فقال النبی(ص): ارجعی یا بنية. لاامرأة بامرأة حتی تأتی ما یحب زوجها وهو وازع ولو کنت آمرشیئاً ان یسجدلشیء لأمرت المرأة ان تسجد لبعلها من عظم حقه علیها و ان خیر النساء التی ان اعطیت شکرت وان امسک عنها صبرت».[2]

دختر پیامبر آمد تا از شوهرش شکوه کند. پیامبر فرمود: دخترم برگرد. زن در صورتی زن است که خواست شوهر را برآورد ولو او بدخو باشد. اگر فرمان می‌دادم موجودی در برابر موجودی سجده کند به زن می‌گفتم در برابر شوهر به سجده افتد زیرا حق شوهر عظیم است. بهترین زنان، آنهایند که در برابر بخشش سپاس گذارند و در سختی و دست تنگی صبور باشند.

۱۰) عن ابی ظبیان قال: لما قدم معاذ من الیمن قال: یا رسول‌الله رأینا قوماً یسجد بعضهم لبعض افلا نسجد لک؟ فقال(ص): «لا، انه لایسجد احد لأحد دون الله ولو کنت آمراً احداً یسجد، لأمرت النساء یسجدن لأزواجهن».[3]

وقتی معاذ از یمن برگشت گفت: ای رسول خدا مردمانی دیدم که برای یکدیگر سجده می‌کردند. آیا برای شما سجده نکنیم؟ فرمود: «خیر، کسی برای غیر خدا سجده نکند. اگر بنا بود

---

۱. ابن ماجه، پیشین، ج ۱، ص ۵۹۵، ش ۱۸۵۳.
۲. *المصنف*، ج ۱۱، ص ۳۰۰.
۳. پیشین، ج ۴، ص ۳۰۵.

برای غیر خدا سجده شود، به زنان دستور می‌دادم در برابر شوهران به سجده افتند».

۱۱) عن جابر عن النبی(ص): «لا ینبغی لشیء ان یسجد لشیء ولو کان ذلک لکان النساء یسجدن لأزواجهن».[۱]

پیامبر فرمود: «سزاوار نیست موجودی برای موجودی سجده کند. اگر این کار روا بود باید زنان برای شوهران سجده می‌کردند».

شش. منع از مشورت با زنان

این احادیث را در فصل یک از بخش دو آوردیم و مورد ارزیابی و سنجش قرار گرفت. به آنجا رجوع شود.

در این قسمت ۳۲ حدیث نقل شد که ۱۴ روایت آن مرسل بود، و شش حدیث مسند نیز از منابع اهل سنت آورده‌ایم. بنابراین تنها ۱۲ حدیث با سند در منابع شیعی آمده؛ آن هم با تعبیرهای مختلف.

حال تأملی اندک در اسناد احادیث خواهیم داشت و سپس به بررسی محتوای آنها می‌پردازیم.

ازگروه اول، حدیث نخست معتبر است و حدیث دوم از منابع اهل سنت نقل شده و حدیث سوم نیز مرسل است.

درگروه دوم، چهار حدیث اول اعتبار رجالی دارد. اما در حدیث پنجم محمد بن احمد و پدرش[۲] در علم رجال ناشناخته‌اند و نسبت به مفضل بن عمر هم برخی رجالیون تأمل و نظر دارند.[۳]

حدیث شش و هفت و نُه مرسل نقل شده و حدیث هشتم را از منابع اهل سنت آورده‌ایم.

درگروه سوم، حدیث اول و دوم مرسل‌اند و حدیث سوم خالی از اشکال نیست به‌خاطر ایرادهایی که بر برخی راویان آن گرفته شده.[۴] حدیث چهارم و پنجم هم مرسل‌اند. حدیث ششم و هفتم را عالمان اهل سنت مجهول دانسته‌اند.[۵]

درگروه چهارم، حدیث نخست به خاطر سهل بن زیاد و علی بن حسان[۶] و موسی بن بکر[۷] در سند اول و جعفر بن عماره[۸] در سند دوم مورد ایراد است.

در حدیث دوم، شریس مجهول است.[۹] در کتب اهل سنت این حدیث تنها در کتبی که

---

۱. همان، ص ۳۰۶، احادیث بسیارِ دیگر جز اینها وجود دارد. رک: موسوعة *اطراف الحدیث النبوی*، ج ۶، ص ۷۷۹ـ۷۸۰.

۲. خوئی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۵.

۳. همان، ج ۱۸، ص ۳۰۹ـ۳۰۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۶۱ و ج ۱۴، ص ۲۱۴ و ج ۱۶، ص ۶۶.

۵. *سلسلة الأحادیث الضعیفة والموضوعة*، ج ۱، ص ۶۲۳، ش ۴۳۵؛ *اللئالی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة*، ج ۲، ص ۱۷۴؛ *لسان المیزان*؛ ج ۵، ص ۲۱۱.

۶. خوئی، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۱۳.

۷. همان، ج ۱۹، ص ۳۰.

۸. همان، ج ۴، ص ۸۵.

۹. همان، ج ۹، ص ۱۸.

روایات مجهول در آن جمع‌آوری شده، دیده می‌شود.[۱]

از گروه پنجم، حدیث اول و دوم معتبراند، حدیث سوم از جهت ابن ابی‌حمزة،[۲] جامورانی[۳] و عمرو بن جبیر[۴] دچار اشکال است.

حدیث چهار و پنج مرسل‌اند، و سایر احادیث، برخی مرسل و برخی در منابع روایی اهل سنت آمده است.

در این مجموعه حدیث معتبر فراوان بود. لیکن باید حد و مرز دلالت آنها را بشناسیم. نکته‌ای که در بدو امر به نظر می‌رسد، این است که حیطهٔ زوجیّت منظور قانون‌گذار بوده، بدین معنا که مردان مکلف شده‌اند در آن قلمرو قیّم باشند یا رعایت و مراقبت را به عهده گیرند. و به زنان فرمان داده شده در دایره زوجیت اطاعت از شوهران کنند. به تعبیر دیگر، واژهٔ «زوج» در این روایات وصف مشعر به علیّت است، زوجیّتِ زوج، اقتضای اطاعت و فرمان‌برداری زن را دارد. لذا باید دید با عقد ازدواج چه چیزی حاصل می‌شود که مردان در آن دایره حقوقی دارند و زنان نیز. چرا که نمی‌توان پذیرفت برای مردان حقوقی بیش از اقتضای این قرارداد طرفینی حاصل شود.

فقها گرچه به صورت جدی و به عنوان یک مسئله بدان نظر نکرده و در باب آثار حقوقی آن کنکاشی صورت نداده‌اند، اما از لابه‌لای برخی گفته‌ها می‌توان به مبانی قابل توجهی دست یافت.

مطالبی که فقها در باب مهر گفته‌اند و این که نکاح معاوضه‌ای بین المَهر و البُضع است، از مواردی‌است که در این مبحث دخل دارد.[۵] هم‌چنین رأی فقیهان در عقد موقّت که حقیقتاً با عقد دائم تفاوتی ندارد و تنها برخی از احکام در عقد موقت استثنا شده،[۶] نیز مورد دیگری برای تأمل است.

ملاحظهٔ این دو مورد نشان می‌دهد دایرهٔ زوجیت امور زناشویی است. البته اگر شارع در کنار اقتضای زوجیّت احکامی وضع کرده که لازم‌الاتباع است، ولی اکنون بحث ما بر پایهٔ آن فرض نیست.

از این امر که بگذریم نمی‌توان اطلاقی در این روایات ادعا کرد، زیرا این روایات به اصل اطاعت، در مقابل عصیان، نظر دارد. اما در چه قلمرویی زن باید اطاعت کند، در مقام بیان آن نیست. مثلاً روایاتی که سجده زن نسبت به مرد را طرح می‌کند یا احادیثی که اطاعت مردان از زنان را مورد مذمت قرار می‌دهد یا از مشورت با آنان برحذر می‌دارد، بر فرض صحت و درستی، هیچ‌گونه نظری به حدود اطاعت زن از مرد ندارد.

---

۱. مانند ابن الجوزی، *الموضوعات* ج ۲، ص ۱۵۳؛ *تذکرةالموضوعات*، ص ۱۹۱؛ سیوطی، *اللئالی المصنوعة*، ج۲، ص ۳۷؛ *تذکرةالموضوعات*، ص ۱۲۹؛ موسوعة *أطراف الحدیث النبوی*، ج ۴، ص ۵۰۴.

۲. خوئی، پیشین، ج ۲۲، ص ۹۷.

۳. همان، ج ۱۵، ص ۵۲.

۴. همان، ج ۱۳، ص ۸۰ و ص ۲۴.

۵. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۴۱.

۶. همان، ج ۳، ص ۱۶۲؛ کتاب *المتعه*، ص ۱۱۸_۱۲۳؛ *اللمعة الدمشقیة*، ج ۲، ص ۱۲۱.

بنابراین، در این سه گروه هیچ‌گونه دلالتی بر حد و مرز اطاعت زن از مرد نیست. و اما در مورد سه گروه دیگر: در گروه اول، حدیث یک به این مطلب نظر دارد که خوش‌بختی مرد آن است که قائم به امور خانواده‌اش باشد اما از این تعبیر نمی‌توان استفادهٔ جعل سرپرستی یا دایرهٔ سرپرستی داشت.

در حدیث دوم زن و مرد را مسئول دانسته، به‌ویژه که رعایت فرزندان و خانواده به زن سپرده شده است. بنابراین اگر مرد را به عنوان راعی معرفی کرده، با توجه به واگذاری بخشی از رعایت خانواده به زن، نمی‌توان حدودی مشخص از آن برداشت کرد.

روایات گروه دوم نیز به اصل اطاعت زن نظر دارد و اطلاقی برایش نیست. جز حدیث پنجم که تعبیر «وتطیعه فی جمیع احواله» درآن آمده است. در این روایت اگر از ضعف سند ـ که بدان اشارت رفت ـ بگذریم با توجه به این که اطاعت و اکرام در برابر ایذای شوهر است، بعید نیست که به اصل اطاعت نظر باشد در برابر ایذای شوهر و حد و مرز آن منظور نباشد.

روایات گروه چهارم به کار زن، که شوهرداری کردن است، پرداخته؛ اما این که حق مرد یا وظایف او کدام است و تاکجا ادامه دارد، در برابر آن ساکت است.

حاصل آن که نمی‌توان بدین احادیث تمسک جُست و هر حق و وظیفه‌ای را برای مردان اثبات کرد. این‌ها فی‌الجمله بر سرپرستی مرد دلالت دارد، نه بیش از آن.

دستهٔ دوم: احادیث آثار سرپرستی

در این قسمت به روایاتی اشاره می‌کنیم که در آنها ریاست مرد غیرمستقیم تأیید می‌شود. زیرا دراین روایات اختیاراتی به مردان و شوهران داده شده که نشان می‌دهد سرپرستی مرد در خانواده مورد قبول است. در این بخش روایات فراوانی است و چون هر یک از این نمونه‌ها خود بحث مستقلی را می‌طلبد و در فصول بعدی این نوشتار مستقلاً بدان پرداخته می‌شود، فهرست‌وار از آنها یاد می‌کنیم. البته نسبت به بعضی از آنها در ادامهٔ مباحث «سرپرستی خانواده» به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۱. خروج زن از منزل باید به اذن شوهر باشد.

در احادیث متعددی به این مطلب تصریح شده و فقها نیز بدان فتوا داده‌اند.

محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن الجامورانی عن ابن ابی حمزة عن عمرو بن جبیر العزرمی عن ابی عبدالله(ع) قال: «جائت امرأة الی رسول‌الله(ص) فقالت: یا رسول‌الله ما حق الزوج علی‌المرأة فقال: اکثر من ذلک قالت: فخبرنی عن شیء منه قال: لیس لها ان تصوم الا بإذنه یعنی تطوعاً ولاتخرج من بیتها بغیر اذنه».[۱]

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۱۱، ب ۷۹، ح ۱.

(زنی نزد رسول خدا(ص) آمد پرسید: ای رسول خدا حق شوهر بر زن کدام است؟ پیامبر(ص) فرمود: بسیار است، زن پرسید: پاره‌ای از آن را بیان دارید. رسول خدا فرمود: زن نمی‌تواند بدون اجازه شوهر روزه مستحبی بگیرد و بدون اجازه شوهر از خانه بیرون برود).

۲. شوهر می‌تواند زن ناشزهٔ خود را تنبیه بدنی نماید.

این مطلب در آیه ۳۴ از سورهٔ نساء آمده است: «وَ الّلاٰتِی تَخاٰفُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضاٰجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ». و احادیث نیز آن را تأکید کرده است.

۳. مرد می‌تواند زن را از اعمال مستحبی چون روزه و حج منع کند.

در احادیث بدین مطلب تصریح شده و در کلام فقها چنین تعلیل شده که هر کاری که با حقوق شوهر مزاحمت داشته باشد شوهر می‌تواند از آن منع کند.

حدیثی که در ضمن بند اول نقل کردیم، نسبت به روزهٔ مستحبی هم دلالت دارد.

۴. شوهر می‌تواند نذر و قسم شرعی زن را به هم زند.

در اصل این مطلب که خواست شوهر در انعقاد نذر و قسم همسر مؤثر است تردیدی نیست. برخی فقها معتقدند تا شوهر اذن ندهد، این دو محقق نمی‌شود و برخی بر این باورند که با نهی شوهر باطل می‌شود.

عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «لایمین لولد مع والده ولا للمرأة مع زوجها ولا للملوک مع سیده».[1]

(قَسَمی نیست برای فرزند با وجود پدر و برای زن با وجود همسر و برای برده با وجود آقا).

عن ابی‌عبداللّه(ع) قال: «لیس للمرأة مع زوجها امر فی عتق ولا صدقة ولاتدبیر ولاهبة ولانذر فی مالها الا باذن زوجها الا فی حج اوزکاة او بر والدیها او صلة قرابتها».[2]

(زن نمی‌تواند با وجود شوهر تصرفاتی از قبیل آزاد ساختن برده، صدقه دادن، تدبیر منزل، بخشش و نذر در اموال خود داشته باشد مگر از شوهر اذن بگیرد، جز برای سفر حج، پرداخت زکات، رسیدگی به پدر و مادر و به جا آوردن صلهٔ رحم).

۵. منع از برخی تصرفات اقتصادی و حقوقی.

در حدیثی که در بند ۴ ذکر کردیم منع از صدقه، بخشش، آزاد کردن برده و برخی قراردادها مانند تدبیر ذکر شده بود.

۶. ولایت بر فرزندان نابالغ از آن پدر است.

تصرفات اقتصادی و حقوقی فرزندان قبل از بلوغ با نظارت و اذن پدر باید همراه باشد؛ روایتی که در بند ۴ ذکر کردیم بر این مطلب دلالت دارد و روایات فراوان دیگر.

---

۱. همان، ج ۱۶، ص ۱۵۵، ب ۱۰ ح ۱.

۲. همان، ج ۱۳، ص ۳۲۳، ب ۱۷، ح ۱.

۷. طلاق در اختیار مرد است.

این مطلب از بسیاری روایات وارد شده در زمینهٔ طلاق استفاده می‌شود.

عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «قال رسول‌الله(ص): خمسة لایستجاب لهم: رجل جعل‌الله بیده طلاق امراته فهی توذیه وعنده ما یعطیها ولم یخل سبیلها».[۱]

(رسول خدا فرمود: دعای پنج گروه اجابت نشود: مردی که خداوند اختیار طلاق همسرش را به او سپرده و زنش او را آزار می‌دهد، اما شوهر، با وجود تمکن، طلاقش نمی‌دهد).

۸. نفقهٔ زن بر عهدهٔ شوهر است.

عن ابی بصیر یعنی المرادی قال: سمعت ابا جعفر(ع) یقول: «من کانت عنده امرأة فلم یکسها ما یواری عورتها و یطعمها ما یقیم صلبها، کان حقاً علی‌الامام ان یفرق بینهما».[۲]

ابوبصیر گوید: از حضرت باقر(ع) شنیدم که می‌فرمود: «هر کس نزد خود همسری دارد و او را نپوشاند و غذایش ندهد، بر پیشوای مسلمین است که میان آن زن و شوهر جدایی افکند».

۹. سیادت و هاشمی بودن از طریق پدر است.

عن العبدالصالح (ع) (فی‌حدیث طویل) قال: «ومن کانت امه من بنی‌هاشم وابوه من سایر قریش فان الصدقات تحل له ولیس له من الخمس شیء فان الله یقول: ادعوهم لآبائهم.»[۳]

امام کاظم(ع) فرمود: «هر که مادرش هاشمی است اما پدرش از تیره‌های دیگر قریش است، می‌تواند صدقه بستاند و در خمس سهمی ندارد، زیرا خداوند می‌فرماید: فرزندان را به نام پدران بخوانید».

۱۰. تمکین جنسی زن نسبت به خواست مرد.

این مطلب در احادیث مختلف با تعبیرهای گوناگون وارد شده است و بر اساس همین روایات، فقیهان یکی از ارکان اصلی استحقاق نفقه را تمکین جنسی دانسته‌اند. نمونه‌ای از این احادیث را در صفحات قبل آوردیم.

برخی فتاوای فقها، که قاعدتاً برگرفته از ادلهٔ شرعی است، نیز سرپرستی مرد را تأکید می‌کند از قبیل:

زن باید برای سفر از شوهر اذن بگیرد وگرنه سفرش حرام خواهد بود.

در قصد اقامت و توطن، زن تابع شوهر است.

در این قسمت به بررسی دقیق این موارد نمی‌پردازیم زیرا بسیاری از این‌ها عنوان‌های مستقل مورد نظر در این پژوهش است، اما فی‌الجمله می‌توان ارتباطی بین این عناوین ومسئلهٔ سرپرستی شوهران دید. اما نمی‌توان دایرهٔ سرپرستی وحدود آن را به دست آورد، چراکه حدود بسیاری از این عناوین نیز مُحرز نیست. به عنوان مثال، جای بحث و تأمل است که مرد چه مقدار

---

۱. همان، ج ۱۵، ص ۲۷۱، ب ۵، ح ۱.
۲. همان، ج ۱۵، ص ۲۲۳، ب ۱، ح ۲.
۳. همان، ج ۶، ص ۱۸۸، ب ۳۰، ح ۱.

می‌تواند زن را از بیرون رفتن منع کند، یا این که کمیت تنبیه بدنی و مورد آن چیست، طلاق در چه مواردی به دست مرد است، ولایت بر فرزندان تا چه حد به پدر سپرده شده است. همهٔ این‌ها مورد پژوهش جدی و عمیق قرار نگرفته، با این که برخی از فقیهان نیز با اطلاق و گستردگی این حقوق مردانه سخت مخالف‌اند.

از این رو نتیجه‌گیری جدی از این عناوین را به بحث‌های بعد و جمع‌بندی کلی، در ادامهٔ همین مقال، وامی‌نهیم.

ج. اجماع

اجماع سومین دلیلی است که می‌شود بدان تمسک جُست. در این خصوص کسی از فقیهان دعوای اجماع نکرده لیکن توافق آنها را در اصل مسئله، فی‌الجمله نمی‌توان انکار کرد. زیرا همهٔ آنان به خروج با اذن شوهر، حق تنبیه بدنی، اطاعت زن از مرد در امور زناشویی تصریح کرده‌اند گرچه در کم و کیف آن اختلاف نظر دارند. بنابراین می‌توان فی‌الجمله مسئلهٔ سرپرستی مرد را اجماعی دانست.

اما آنچه گفتنی است، مدرکی بودن این اجماع است زیرا وجود آیات و روایات ذکر شده، مستند فقیهان بوده و لذا باید در آن ادله نگریسته شود. از سوی دیگر، معقَد و محل توافق آرا در این مسئله روشن نیست، لذا برای حد و مرز سرپرستی مردان نمی‌توان از این توافق آرا و اجماع سود جست.

نتیجه آن که، اجماع به عنوان دلیل مستقل از کتاب و سنت نباید تلقی شود. علاوه بر این محدودهٔ اجماع وضوحی ندارد، لذا صرف نظر کردن از آن اَولیٰ است.

ارزیابی ادله

در ضمن بررسی این سه نوع دلیل، به برخی از نکات اشاره شد، اینک در پایان به بررسی ودقت در مجموع آنها می‌پردازیم.

برخی با این که اصل این ادله را باور ندارند اما میل دارند چنین گویند:

آقایان توجه نکرده‌اند که خصیصهٔ ریاست یک موضوع قراردادی است که در طول تاریخ جریان داشته و اسلام آن را به عنوان یک گزارش مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، ریاست مرد در امر خانواده - به دیدگاه غالب - خودجوش و نهادی بوده است. به تاریخ این نهاد کاری نداریم که رسم مردسالاری و نظام قبایلی بوده یا چیزی دیگر، مهم این است که پیش از اسلام چنین شیوه‌ای معمول بوده. اسلام به دلیل عدم آمادگی جامعه، آن را به همان وضع و بر همان پایه و با توابع و آثارش عملاً پذیرفته و با آن به ستیز برنخاسته و برای بهبود وضع زنان مقرراتی افزوده است. هم‌چنین اسلام، مدیریت زنان

را در امور خانواده قبول (یا از خود تأسیس) می‌کند و زنان را در محدودهٔ وظایفشان مسئول می‌داند. این دین موضوع را به نصب شدن از سوی شوهر موکول نمی‌کند بلکه به عنوان نقل سیرهٔ مردم یا به عنوان دستوری ارشادی از آن یاد کرده است. بنابراین ریاست خانواده و مدیریت خانه هر دو از مقررات امضایی اسلام است و بدیهی است که طبیعت امور امضایی، اقتضای الزام و تکلیف و جاودانگی ندارد. ممکن است در عصر و در جامعه‌ای مردم سیرهٔ خود را تغییر دهند. در این صورت چون موضوع احکام شرع بر سیرهٔ مردم استوار است، وقتی سیره عوض شد حکم شارع ــ ولو ارشادی ــ عوض می‌شود یا مدت آن به پایان می‌رسد.[1]

همان‌گونه که پیداست روح این نظریه آن است که سرپرستی مرد امری تأسیسی از سوی شریعت نیست تا جاودانه باشد، بلکه به فرهنگ‌ها و عرف‌ها بستگی دارد و هر قانون‌گذاری می‌تواند بر اساس وضعیت عرفی جامعهٔ خود به تدوین قانون دست زند.

صاحبان این نظر، باید شواهدِ قوی و مستحکم برای تثبیت رأی خویش ارائه کنند، زیرا صرف آن که این نظام قانونی در گذشته بوده و قانون‌گذار با دخل و تصرف اندک یا بسیار آن را پذیرفته، نمی‌تواند دلیل واگذاری کامل آن به عرف و فرهنگ‌ها باشد. البته نمی‌توان آن را به صورت جازم و قطعی نیز مطرود دانست. به عنوان یک فرضیه در تبیین متون دینی مربوط به سرپرستی خانواده باید بدان نگریست.

برخی دیگر برآن‌اند که:

... در قرآن بین زن ومرد رابطهٔ حاکم و فرمان‌بردار یا رئیس و مرئوس وجود ندارد، بنابراین به نظر می‌رسد ریشه و مأخذ مادهٔ ۱۱۰۵ قانون مدنی، نه قرآن، بلکه تفاسیر خاص از آیات وعرف حاکم بر جامعه و نیز قانون یک کشور خارجی است. (عبارت مادهٔ ۱۱۰۵ قانون مدنی ایران را برخی از حقوق‌دانان، ترجمهٔ ماده‌ای از قانون مدنی فرانسه می‌دانند که بعدها مُلغی و به نحو دیگری تنظیم شده است). بنابراین می‌توان ادعا کرد که عدم اعتماد به زن به عنوان موجودی مدبر و حائز شعور و اعتماد به نقص عقلی و ذاتی او بیشتر ناشی از شرایط تحمیلی به وی در طول تاریخ و نقصان قوانین بوده است. پرداخت نفقه از جانب مرد است که قرآن آن را دینی بر ذمه مرد می‌داند.[2]

اینان آنچه را به عنوان تفسیر آیه قبول دارند و معتقدند قانون نیز باید آنچنان تنظیم شود، این است:

---

۱. سعیدزاده، سیدمحسن، مجلهٔ *زنان*، ش ۱۸، ص ۵۵.
۲. شکری، شکوفه، و لبریز، ساهره، مجلهٔ *زنان*، ش ۲، ص ۲۷.

در مقام تعبیر مادهٔ ۱۱۰۵ قانون مدنی و شناسایی آثار و تبعات آن می‌توان گفت که این ماده باید در بُعد انفاق و تأمین مخارج خانواده محدود شود و از تعمیم و تسرّی آن به حوزه‌هایی که مستلزم مداخلهٔ قطعی زن، به عنوان شریک و همراه زندگی است، خودداری شود.[۱]

از این احتمال که بگذریم به گمان ما برای تفسیر و برداشت از این ادله نکاتی را باید در نظر گرفت:

۱) قرآن از معاشرت «معروف» در محیط خانواده به عنوان یک اصل قانونی نه اخلاقی صرف یاد می‌کند. واژهٔ معروف ۳۸ دفعه در قرآن آمده که ۱۹ مورد آن توصیه به مردان در باب معاشرت و رفتار با زنان است. نمی‌توان این مطلب را یک توصیه اخلاقی، و یک پند واندرز تلقی کرد. در مواردی بسیار، در قالب امر آمده که با سادگی نمی‌توان از «وجوب» صرف نظر کرد.

به تعبیر دیگر «عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»[۲] یک اصل قرآنی و قانونی ثابت و حاکم بر روابط زوجین است که همهٔ قوانین دیگر را در این باب پوشش داده و تفسیر می‌کند.

علامهٔ طباطبایی(ره) معروف را چنین تفسیر می‌کند: «معروف آن است که افراد جامعهٔ انسانی آن را می‌شناسند بدون آن که نسبت به آن جاهل باشند یا آن را انکار نمایند».[۳]

و نیز فرموده است: «معروف آن است که انسان‌ها آن را با ذوق اجتماعی درک می‌کنند».[۴]

در تفسیر *المنار* این آیه مبارکه چنین تفسیر شده است: «بر شما مؤمنان واجب است با زنانتان نیکو رفتار کنید، یعنی مصاحبت و همنشینی با آنان به صورت شناخته شده در طبع زنان باشد، شرع و عرف و جوانمردی آن را زشت نداند. بنابراین، سخت‌گیری در نفقه، ایذاء با سخن و رفتار، ترشرویی و گرفتگی، با معاشرت نیکو ناسازگار است».[۵]

در تفسیر *فی ظلال القرآن* چنین آمده: «این آیه واجبی از واجبات مردان را بیان می‌کند، حتی اگر مردی از زن خود ناخشنود است».

این مطلب در حدیث حَجَّةالوداع نیز نقل شده [حدیث هفتم از گروه دوم] که زنان نباید در قلمروِ معروف نافرمانی از مردان کنند «ولا یعصینکم فی معروف».[۶]

با توجه به این که قرآن ملاک معاشرت را معروف دانسته، نظریه‌ای که بیان می‌کرد آیات و روایات ناظر به عرف زمان شرع است، جای تأمل بیشتر پیدا می‌کند.

۲) عدالت، یک اصل مسلّم عقلانی است. اگر حسن و قبح افعال، عقلی است و قدر متیقن آن عدل و ظلم است، نمی‌توان گفت عقل در شناخت این دو به مشکل بر می‌خورد. بنابراین جعل

---

۱. همان، ص ۳۱.
۲. نسا، ۴:۱۹.
۳. *المیزان*، ج ۴، ص ۲۵۵.
۴. همان، ج ۲، ص ۲۳۲.
۵. رشید رضا، محمد، پیشین، ج ۴، ص ۴۵۶.
۶. قطب، محمد، *فی ظلال القرآن*، دارالشروق، بیروت ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۶۰۵.

قوامیّت به گونه‌ای که به ظلم منتهی گردد، به طور قطع و یقین مطلوب قانون‌گذار نیست. و اگر اطلاقی ـ به فرض ـ در دلیل لفظی بود با این قرینهٔ متصل عقلی تقیید می‌شود. به تعبیر شهید مطهری(ره):

> اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیز بر او منطبق می‌شود. عدالت در سلسلهٔ علل احکام است نه در سلسلهٔ معلولات، نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید. این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین، پس باید بحث کرد که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین. مقدسی اقتضا می‌کند که بگوییم دین مقیاس عدالت است، اما حقیقت این طور نیست.[1]

۳) مسلمات شریعت که از آن به قرآن و سنّت قطعی تعبیر می‌شود، در شناخت شریعت مقیاس است و نمی‌توان بدون آن به فهم یا استنباط از یک یا چند حدیث دست زد.

آیا می‌توان در دادن اختیار زندگی خانوادگی به مرد این اصول مؤکد و حتی مستحبی را نادیده گرفت:

الف ـ اصل «لاطاعة لمن عصی‌الله» یا «لا طاعة فی معصیة الله».[2]

ب ـ احترام به والدین و حقوق پدر ومادر.

ج ـ صلهٔ رحم و توجه به زندگی خویشاوندی.

۴) وجود حقوق مشترک در زندگی خانوادگی باید ملحوظ شود. اصل «وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»[3] که به عنوان یک قاعدهٔ عام مطرح شده، نباید نادیده انگاشته شود. به گمان ما یکی از مغالطه‌ها در تفسیر این آیه، این است که این قسمت از آیه را برخی مفسران مانند تفسیر *المنار*[4] به کل زندگی زن و مرد اختصاص می‌دهند و جملهٔ «وَ لِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» را به زندگی زوجیت بر می‌گردانند. نتیجهٔ این تفسیر این است که زنان و مردان حقوق مشترک دارند اما در حیات زوجی مرد میدان‌دار است. با این که تمام صدر و ذیل با هم، یا اختصاص به زندگی خانوادگی دارد یا عام است برای زن و مرد، و به نظر ما با توجه به تناسب قسمت‌های قبل آیه، به زندگی مشترک خانوادگی اختصاص دارد. از این رو در حیطهٔ خانواده مرد حقوقی دارد و زن حقوقی و مرد را منزلتی است، همان گونه که در حدیث حجة‌الوداع نیز چنین تعبیر شد: ولکم علیهن حق و لهن علیکم حق».

به عبارت روشن‌تر، قوامیت علی‌الاطلاق مردان جایی برای «وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ

---

۱. مطهری، مرتضی، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، حکمت، تهران ۱۴۰۳ق، ص ۱۴ـ۱۵.
۲. رک: معجم *ألفاظ الحدیث النبوی*، ج ۴، ص۴۳.
۳. بقره ۲:۲۲۸.
۴. رشید رضا، پیشین، ج ۲، ص ۳۸۰، ذیل آیه.

بَالْمِعْرُوف» باقی نمی‌گذارد. بنابراین در تفسیر قوامیّت باید به این مطلب هم توجه شود.

۵) همان گونه که قبلاً اشاره شد، باید اختیار مرد در قلمرو عقد زوجیت تفسیر شود، یعنی بدانیم زوجیت به عنوان یک قرارداد خانوادگی چه توابع و آثار حقوقی دارد که مرد در آن صاحب حق است.

۶) مدیریت خانواده، مانند هر حوزهٔ مدیریتی دیگر، صلاحیت و اهلیت خاصی را می‌طلبد. اگر ریاست خانواده به عهدهٔ مرد است، نمی‌توان آن را بدون هیچ گونه شرط و اهلیتی پذیرفت. از این مطلب در آینده نیز سخن خواهیم گفت.

۷) گذشته از همهٔ این‌ها در ادله (قرآن، سنت و اجماع) اطلاقی نمی‌توان یافت که موارد مشکوک را با آن بتوان حل کرد. بلکه برای تعیین حدود ریاست باید سراغ ادلهٔ دیگر رفت.

سه. بررسی پرسش‌ها

تا این‌جا به ادله‌ای که بر سرپرستی در شریعت اسلامی دلالت داشت نظر کردیم وحد دلالت آنها را باز گفتیم، اینک سراغ پاسخ دادن به پرسش‌های مطرح شده در آغاز نوشته می‌رویم.

سؤال اول: ریاست خانواده بر عهدهٔ کیست؟

تعبیرهای قوّام، قیّم، راعی، لزوم اطاعت و... که دربارهٔ مردان به کار رفت، فی‌الجمله بدین سؤال پاسخ می‌دهد، گرچه به طور دقیق حد ومرز این واژه‌ها در خود ادله تبیین نشده وعرف‌ها نیز براساس فرهنگ‌های مختلف برداشت واحدی از این مفاهیم ندارند.

به تعبیر دیگر، در پاسخ به این سؤال، اگر از فرضیه احتمالی واگذاری کامل به عرف، که برخی مدعی بودند و ادله را فقط ناظر به عرف زمان‌های گذشته می‌دانستند، بگذریم ریاست خانواده فی‌الجمله به مرد واگذار شده و جای تردید نیست. اما این ریاست در حوزهٔ چند عامل کلی و اصلی محصور و محدود است:

۱. اصل معاشرت به معروف
۲. اصل عدالت
۳. مسلمات شریعت چون احترام به والدین، صلهٔرحم و...
۴. حقوق مشترک زندگی خانوادگی
۵. دایرهٔ عقد زوجیّت
۶. اهلیّت و صلاحیّت

البته از راه آثار سرپرستی می‌توان تا حدودی به این مسئله واقف شد که این مسئله در تشریح پاسخ سؤال دوّم تا اندازه‌ای روشن می‌گردد.

سؤال دوم: حدود ریاست مرد تا کجاست؟

گفته شد در ادلهٔ عموم، اطلاقی نیست که بتوان با آن حد و مرز سرپرستی را به دست آورد و تنها به اجمال از آن سخن رفته. لکن می‌توان از راه آثاری که در فقه و متون دینی بر آن مرتب شده حریم آن را معین ساخت.

در دستهٔ دوم از روایت مربوط به ریاست مرد، ۱۳ اثر حقوقی را با توجه به متون دینی و فقه به اختصار برشمردیم. تبیین آنها و تعیین قلمرو آن در توضیح حد و مرز ریاست و سرپرستی مؤثر است. بلکه با توجه به این نکات:

الف - در ادله عموم و اطلاق و تبیینی نبود که بتوان بدان استناد جست.

ب - عرف‌ها و فرهنگ‌ها از سرپرستی برداشت‌های گوناگون دارند، بدین جهت نمی‌توان با تکیه به عرف، به امری روشن و واضح دست یافت.

می‌توان گفت هر مقدار که در این موارد مرد اختیار دارد، سرپرستی او در خانواده نیز از آن فراتر نخواهد رفت و به دیگر مسائل زندگی تسرّی ندارد بلکه در آن موارد زن و مرد دو شریک زندگی هستند که رجحانی برای حاکمیت سلیقهٔ یکی بر دیگری نیست.

بدین جهت مناسب است در حد ومرز این موارد گفت‌وگو کنیم. از این میان بحث طلاق، حضانت و نفقه را، که عنوان مستقلی در این نوشته دارد و بحثی مستوفی می‌طلبد، به فصل‌های بعد وامی‌گذاریم و به بررسی موارد دیگری می‌پردازیم:

۱. خروج زن از منزل

فقیهان مردان را محق می‌دانند که زن را از بیرون رفتن منع کنند.

شیخ طوسی فرموده:

> مرد حق دارد زنش را از بیرون رفتن منع کند، زیرا شوهر در تمام شبانه روز مستحق بهره‌وری از زن است و چون این حق را دارد، می‌تواند از همراهی جنازه پدر، مادر و فرزندش جلو گیرد و... زیرا اطاعت شوهر واجب و حضور در این مراسم مباح است یا استحباب دارد و امر واجب بر آنها مقدم است.[۱]

صاحب *الحدائق الناضرة* معتقد است دلیلی نداریم که مستحب است شوهر به زن اذن دهد تا در مراسم‌های یاد شده شرکت کند.[۲]

مرحوم امام خمینی(ره) در *تحریرالوسیلة* فرموده:

> هر یک از زن و شوهر حقی بر دیگری دارد که باید بدان قیام کند، گرچه حق شوهر عظیم‌تر است. از جمله حقوق مرد آن است که زن از او اطاعت کرده، نافرمانی ننماید، از

---

۱. طوسی، *المبسوط*، ج ۴، ص ۳۳۱.

۲. *حدائق‌الناضرة*، ج ۲۴، ص ۶۱۱.

خانه‌اش بدون اجازهٔ شوهر خارج نشود ولو برای زیارت یا عیادت پدر و بستگانش، حتی در مراسم عزای آنان بدون اذن شرکت نکند.[۱]

و نیز ایشان خروج زن از خانه بدون اجازه را نشوز دانسته‌اند.[۲]
البته در میان آرای فقیهان به برخی آرای معتدل‌تر نیز برمی‌خوریم، آیت الله خویی(ره) فرموده است:

زن نمی‌تواند بدون اجازهٔ شوهر از خانه بیرون رود، در صورتی که بیرون رفتن با حق استمتاع منافی باشد؛ البته احتیاط مستحب آن است که مطلقاً بدون اجازه خارج نشود. خروج بدون اذن سبب نشوز است. انجام سایر کارها بدون اذن شوهر بر زن حرام نیست، مگر با حق استمتاع منافی باشد.[۳]

طبق این نظر، بعضی بیرون رفتن‌ها نیاز به اذن دارد، والا اگر شوهر خود بیرون از خانه به سر می‌برد یا برای مدتی سفر رفته است، دلیلی ندارد که زن نتواند از خانه خارج شود.
در هر حال، دلیل مسئله روایاتی است که در متون حدیثی آمده و در فقه بدان استناد می‌شود. لذا باید به بررسی این احادیث پرداخت. روایات را می‌شود به دو گروه تقسیم کرد که هر یک زبان مخصوصی دارند.

الف. حبس زنان در خانه

۱) محمدبن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن ابی عبدالله عن ابیه عن وهب عن ابی عبدالله(ع) قال: قال امیرالمؤمنین(ع): «خلق الرجال من الارض و انما همهم فی الارض و خلقت المرأة من الرجال و انما همها فی الرجال فاحبسوا نساءکم یا معاشر الرجال».[۴]
(مردان از خاک آفریده شدند و توجه آنان به زمین است و زنان از مردان خلق شده‌اند و بدان‌ها توجه دارند. ای مردان، زنان را در خانه حبس کنید).

۲) و فی العلل عن ابیه عن سعد عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن غیاث بن ابراهیم عن ابی عبدالله(ع) قال: «ان المرأة خلقت من الرجل و انما همتها فی الرجل فاحبسوا نساءکم و ان الرجل خلق من الارض فانما همته فی‌الارض».[۵]
(زن از مرد آفریده شده و به مرد توجه دارد. آنان را حبس کنید. و مرد از زمین آفریده شده و به **زمین توجه دارد).**

---

۱. خمینی، روح‌الله، *تحریرالوسیله*، ج ۲، ص ۳۰۳. ۲. همان، ص ۳۰۵.
۳. خوئی، ابوالقاسم، *منهاج الصالحین*، مهر، قم ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۲۸۹؛ مستند *العروة الوثقی*، کتاب *النکاح*، ج ۲، ص ۳۶۲. ۴. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۴۱، ب ۲۴، ح ۱.
۵. همان، ص ۴۲، ح ۵.

۳) محمد بن علی بن الحسین قال: قال (ع): «انما النساء عی و عورة فاستروا العورة بالبیوت واستروا العی بالسکوت».[۱]

(زنان درمانده و برهنه‌اند. شرم و برهنگی آنان را با خانه، و درماندگی آنان را با سکوت بپوشانید).

۴) محمدبن یعقوب عن ابی عبدالله الاشعری عن بعض اصحابنا عن جعفر بن عنبسة عن عبادة بن زیاد عن عمرو بن ابی المقدام عن ابی جعفر(ع) و عن احمد بن محمد العاصمی عمن حدثه عن معلی بن محمد عن علی بن حسان عن عبدالرحمن بن کثیر عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «قال امیرالمؤمنین(ع) فی رسالته الی الحسن(ع):... واکفف علیهن من ابصارهن بحجابک ایاهن فان شدة الحجاب خیرلک و لهن من الارتیاب و لیس خروجهن باشد من دخول من لا یوثق به علیهن فان استطعت ان لا یعرفن غیرک من الرجال فافعل».[۲]

(امیر مؤمنان(ع) در نامه‌ای به فرزندش امام حسن(ع) فرمود: زنان را در پرده نگاه دار تا دیده‌شان به نامحرمان نگریستن نیارد، که سخت در پرده بودن آنان برای تو و خودشان از بدگمانی و تهمت نهادن بر آنان بهتر است. بیرون رفتن زنان بدتر از وارد شدن افراد غیرمطمئن بر آنان نیست. اگر توانستی چاره‌ای ساز کنی که مردی جز تو را نشناسند، چنین کن).

۵) محمد بن الحسن عن جماعة عن ابی المفضل عن جعفر بن محمد الحسنی عن موسی بن عبدالله عن ابیه عبدالله بن الحسن و عمیه ابراهیم و الحسن ابنی الحسن عن امهم فاطمة بنت الحسین عن ابیها عن جدها علی بن ابی‌طالب(ع) قال: «النساء عی و عورات فداووا عیهن بالسکوت و عوراتهن بالبیوت».[۳]

امیر مؤمنان(ع) فرمود: «زنان ناتوان و نفوذپذیرند، ناتوانی آنان را با سکوت، و نفوذپذیری آنان را با (ماندن در) خانه درمان کنید».

۶) علی بن عیسی فی کشف الغمة نقلاً من کتاب اخبار فاطمة لابن بابویه عن علی(ع) قال: «کنا عند رسول‌الله(ص) فقال: اخبرونی ای شیء خیرللنساء فعیینا بذلک کلنا حتی تفرقنا فرجعت الی فاطمة(ع) فاخبرتها بالذی قال لنا رسول‌الله(ص) و لیس احد منا علمه و لاعرفه فقالت ولکن اعرفه: خیرللنساء ان لا یرین الرجال و لا یراهن الرجال فرجعت الی رسول‌الله(ص) فقلت: یا رسول‌الله سالتنا ای شیء خیرللنساء خیر لهن ان لایرین الرجال و لایراهن الرجال فقال: من اخبرک فلم تعلمه و انت عندی فقلت: فاطمة فاعجب ذلک رسول‌الله(ص) و قال: ان فاطمة بضعة منی»[۴]

امیر مؤمنان فرمود: «نزد رسول خدا بودیم. از ما سؤال کرد: چه چیزی برای زنان بهتر است. ما از جواب درماندیم و سپس پراکنده شدیم. نزد فاطمه آمدم و جریان را بازگفتم. فاطمه فرمود: من پاسخ را می‌دانم. بهترین چیز برای زنان آن است که مردان را نبینند و مردان آنها را نبینند. نزد

---

۱. همان، ح ۴. ۲. همان، ص ۴۱، ح ۲. ۳. همان، ص ۴۳، ح ۶.
۴. همان، ح ۷.

پیامبر(ص) برگشتم و گفتم: ای رسول خدا، بهترین چیز برای زن آن است که مردان را نبیند و مردان او را نبینند. رسول خدا فرمود: این جواب از چه کسی است؟ تو پاسخ را آن هنگام که نزد من بودی نمی‌دانستی. گفتم: پاسخ از فاطمه است. رسول خدا شگفت زده فرمود: فاطمه پاره‌ای از تن من است».

این روایات گذشته از خلل در اسناد آن، که برخی مرسل‌اند و برخی را راویان قبول ندارند، از جهت دلالت نیز مورد تأمل است:

۱) این روایات ناظر به روابط زن و شوهر و حقوق آنان نیست، زبان عام این روایات ناظر به روابط زن در برابر مرد است یعنی پدران نسبت به دختران، برادران نسبت به خواهران و...

۲) گذشته از آن، در سیرهٔ پیامبر و امامان(ع) نمونه‌های فراوانی از نقض این حکم دیده می‌شود.

الف ـ پیامبر زنان خویش را به جهاد می‌برد.

ب ـ پیامبر زنان خود را به سفر می‌برد.

ج ـ زنان بسیاری در جنگ‌ها، مجاهدان را یاری می‌کردند.

د ـ روایات عدیده‌ای دلالت می‌کند که زنان در نماز عید و جمعه شرکت می‌کردند.

هـ ـ زنان در صدر اسلام در بنای مسجد شرکت داشتند.

و ـ زنان بسیاری در جامعهٔ رسول خدا به مشاغل و کارهای مختلف از قبیل فروشندگی مشغول بودند و مورد ذم و نهی خاص پیامبر واقع نمی‌شدند بلکه گاه پیامبر آنان را در ضمن انجام کار می‌دید و توصیه‌هایی به آنان می‌فرمود. مانند قصه[1] زینب عطاره.[2]

این‌ها نشان می‌دهد که باید از روایات حَبس تفسیری دیگر کرد، و معنای ظاهر منظور نیست.

در سیرهٔ متشرعه و علما نیز چنین محدودیت‌هایی دیده نمی‌شود و فقیهان نیز فتوایی بر وجوب حبس صادر نکرده‌اند. صاحب *وسائل الشیعه* که خود یک محدّث بزرگ است این روایات را به استحباب حمل کرده و عنوان باب را چنین آورده است:

> باب استحباب حبس المرأة فی بیتها او بیت زوجها فلا تخرج لغیر حاجة ولا یدخل علیها احد من الرجال.[3]

از این رو، به استناد این احادیث نمی‌توان الزام حقوقی را به نفع شوهران استنتاج کرد و بالطبع از دایرهٔ استدلال خارج می‌شود.

ب. خروج زن به اذن شوهر

۱) علی بن جعفر فی کتابه عن اخیه قال: «سألته عن المرأة ألها ان تخرج بغیر اذن زوجها؟ قال:

---

۱. *التوحید*، ص ۲۷۶.
۲. نمونه‌ای از این موارد در بخش دو گذشت.
۳. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۴۱، ب ۲۴.

لا وسألته عن المرأة ألها ان تصوم بغير اذن زوجها قال: لا باس».[۱]

علی بن جعفر گوید: «از برادرم پرسیدم آیا زن می‌تواند بدون اجازهٔ شوهر از خانه خارج شود فرمود: خیر. پرسیدم آیا می‌تواند بدون اذن او روزه بگیرد؟ فرمود: مانعی نیست».

۲) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابیه عن عبدالله بن القاسم الحضرمی عن عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله(ع) قال: «ان رجلاً من الانصار علی عهد رسول‌الله(ص) خرج فی بعض حوائجه فعهد الی امرأته عهداً ان لاتخرج من بیتها حتی یقدم قال: و ان اباها قد مرض فبعثت المرأة الی رسول الله(ص) تستأذنه ان تعوده فقال: لااجلسی فی بیتک و اطیعی زوجک قال فثقل فارسلت الیه ثانیاً بذلک فقال: اجلسی فی بیتک واطیعی زوجک قال فمات ابوها فبعثت الیه ان ابی قد مات فتأمرنی ان اصلی علیه فقال: لا اجلسی فی بیتک واطیعی زوجک قال: فدفن الرجل فبعث الیها رسول‌الله(ص) ان الله قد غفر لک ولابیک بطاعتک لزوجک».[۲]

امام صادق(ع) فرمود: «مردی از انصار در دوران پیامبر(ص) به سفر رفت. با همسرش پیمان بست تا آمدن شوهر از خانه بیرون نرود. پدرِ زن بیمار شد. زن قاصدی نزد رسول خدا فرستاد تا به وی اجازه عیادت دهد. پیامبر(ص) فرمود: در خانه بنشین و فرمان‌بردار شوهرت باش. این گفته بر زن گران آمد. دوباره قاصدی فرستاد. پیامبر(ص) فرمود: در خانه بنشین و فرمان‌بردار شوهرت باش. پدرش از دنیا رفت. قاصدی فرستاد و از پیامبر(ص) خواست اجازه دهد تا بر پدرش نماز بگذارد. رسول خدا فرمود: نه، در خانه بنشین واز شوهرت اطاعت کن. پدر آن زن را به خاک سپرده شد. پیامبر پیغام داد که خداوند تو و پدرت را بر اثر فرمان‌برداری از شوهر مورد غفران قرار داد».

۳) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن شعیب بن واقد عن الحسین بن زید عن الصادق عن آبائه(ع) عن النبی(ص) فی حدیث المناهی قال: «و نهی ان تخرج المرأة من بیتها بغیر اذن زوجها فان خرجت لعنها کل ملک فی السماء وکل شیء تمر علیه من الجن والانس حتی ترجع الی بیتها».[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «پیامبر از بیرون رفتن زن بدون اجازهٔ شوهر منع کرد، و اگر چنین کند تمام فرشتگان آسمان و هر جنّ و انسی که بر او گذر کند او را نفرین کنند تا به خانه برگردد».

۴) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه عن جعفر بن محمد عن آبائه(ع) فی وصیة النبی(ص) لعلی(ع) قال: «یا علی لیس علی النساء جمعة ولا جماعة... و لا تخرج من بیت زوجها الا باذنه فان خرجت بغیر اذنه لعنها الله عز وجل و جبرئیل و میکائیل».[۴]

رسول خدا(ص) فرمود: «ای علی، بر زنان نماز جمعه و جماعت الزامی نیست... و نباید از خانهٔ شوهر بدون اذن خارج شود. اگر چنین کند خدا و جبرئیل و میکائیل او را لعن کنند».

---

۱. همان، ص ۱۱۳، ب ۷۹، ح ۵.
۲. همان، ص ۱۲۵، ب ۹۱، ح ۱.
۳. همان، ص ۱۵۴، ب ۱۱۷، ح ۵.
۴. همان، ص ۱۵۵، ح ۶.

۵) و فی عیون الاخبار عن علی بن عبدالله الوراق عن محمد بن ابی عبدالله عن سهل بن زیاد عن عبد العظیم بن عبدالله الحسنی عن محمد بن علی الرضا عن آبائه عن علی(ع) قال: «دخلت انا و فاطمة علی رسول‌الله فوجدته یبکی بکاء شدیداً فقلت له: فداک ابی یا رسول الله ما الذی ابکاک؟ فقال: یا علی لیلة اسری بی الی السماء رایت نساء من امتی فی عذاب شدید فانکرت شأنهن فبکیت لما رأیت من شدة عذابهن ثم ذکر حالهن... و اما المعلقة برجلیها فانها کانت تخرج من بیتها بغیر اذن زوجها».[۱]

امام جواد(ع) از امیر مؤمنان نقل کرده است: «من و فاطمه بر پیامبر(ص) وارد شدیم. پیامبر(ص) را در حال گریهٔ شدید یافتم. گفتم: پدرم، فدایتان، چه چیزی شما را به گریه واداشته است. فرمود: شبی که به معراج رفتم زنانی از امتم را در عذاب سخت و روزگارشان را تباه دیدم به حالشان گریستم. سپس شرح حال این زنان را بیان داشت... آنان که به پایشان آویخته شده بودند زنانی بودند که بدون اذن شوهر از خانه خارج می‌شدند».

۶) روی الصدوق باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن بنان بن محمد عن ابیه عن عبدالله بن المغیرة عن السکونی عن جعفر عن ابیه... «و ایما امرأة خرجت من بیتها بغیر اذن زوجها فلانفقة لها حتی ترجع».[۲]

و روی بسند آخر، محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی عن ابی‌عبدالله(ع).[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «هر زنی که بدون اجازهٔ شوهر از خانه خارج شود، حق نفقه ندارد تا برگردد».

۷) حدیث ۳ ص ۲۴۴ ۸) حدیث ۳ ص ۲۴۹

از این احادیث روایت اول و ششم و هفتم معتبرند. اما از جهت دلالت باید نکاتی را توجه کرد:

۱) برخی از این احادیث، مثل حدیث دوم، از یک جریان خاص و واقعهٔ خارجی خبر می‌دهد. شرایط و ویژگی‌های این مورد برای ما معلوم نیست، بدین جهت نمی‌توان از آن حکم کلی استفاده کرد: به تعبیر دیگر «قضیة فی واقعة» می‌باشد.

گذشته از آن، در این حدیث سخن از عهد شوهر با همسرش است، شاید اگر این عهد در میان زن و شوهر بسته نشده بود پیامبر چنان سخت‌گیری نمی‌کرد.

۲) در برخی از این روایات نهی از خروج زن به همراه امور دیگری مانند استفاده بوی خوش، پوشیدن لباس زیبا وغیره همراه شده که قطعاً این امور بر زن واجب نیست. به تعبیر دیگر، در این روایات حقوقی به مرد داده شده که قطعاً برخی از آنها حق لازم و واجب نیست. همان قرینه‌ای که بر عدم وجوب در آنها دلالت دارد، بر عدم حرمت خروج از منزل نیز دلالت خواهد کرد.

---

۱. همان، ص ۱۵۶، ح ۷. ۲. همان، ص ۵۲۴، ب ۲۴، ح ۴.
۳. همان، ج ۱۵، ص ۲۳۰، ب ۶، ح ۱.

مرحوم صاحب *حدائق* تعدادی از این روایت‌ها را آورده و در اطلاق و وجوب بعضی تردید کرده است. درباب روزه فرموده است:

اطلاق دو خبر در منع از روزه جز به اذن شوهر، شامل صورت حضور وغیبت شوهر است. اما احتمال دارد ممنوعیت را به صورت حضور شوهر اختصاص داد، زیرا علت ممنوعیت، منافات داشتن روزه با حق استمتاع مرد است و این علت در فرض غیبت شوهر منتفی است. اما ظاهر روایت اطلاق است.[۱]

و نیز فرموده است:

... بلی استعمال بوی خوش، پوشیدن لباس‌های زیبا و اظهار زیور ظاهراً از مستحبات مؤکد است.[۲]

مرحوم خوانساری در *جامع المدارک* پس از نقل برخی از این احادیث، فرموده است:

این روایت‌ها بر حقوق واجب و غیرواجب مشتمل است. عبارت «ان تطیعه ولا تعصیه» (حدیث هفتم) شامل اطاعت و عدم عصیان در هر زمینه است و روشن است که اطاعت شوهر در شستن لباس، پختن نان و سایر نیازها واجب نیست و نیز عبارت «و لا من کل مأة واحد» (در همان حدیث) معنایی چنین دارد. همین طور است استعمال بوی خوش و... (در حدیث هشتم). علاوه بر آن، سیرهٔ زن‌های متدین التزام به این امور نیست».[۳]

بنابراین، همان طور که در وجوب این موارد یا اطلاق وجوب تردید شده، در حرمت خروج از منزل بدون اذن یا اطلاق این حرمت نیز تردید است و در نتیجه، مقدار متیقنِ آن صورتی است که مستلزم ضایع شدن حقی از دیگری باشد.

۳) از سوی دیگر، در برخی از احادیث قراینی است که نشان می‌دهد خروج خاص مورد نظر است نه هر بیرون رفتنی. روایتی از پیامبر(ص) بدین مضمون نقل شده است:

استعینوا علی النساء بالعری فان احداهن اذاکثرت ثیابها و احسنت زینتها اعجبها الخروج.[۴]

(زنان را با برهنه نگه داشتنشان در اختیار گیرید، زیرا اگر پوشاک آنان زیاد گردد و زیورآلات نیکو در اختیار داشته باشند خوششان آید که بیرون روند).

بنابراین بیرون رفتن با لباس‌های فاخر و زینت‌های فریب‌دهنده مبغوض شارع است.

بگذریم از این که اصول یاد شده نیز از اطلاق این روایت‌ها ـ به فرض قبول ـ منع می‌کند.

در ادامهٔ همین بحث مناسب است به شاخه‌ای از خروج زن، یعنی مسافرت، اشاره شود.

---

۱. بحرانی، پیشین، ج ۲۳، ص ۱۲۱.   ۲. همان، ص ۱۱۹.

۳. خوانساری، احمد، *جامع‌المدارک*، اسماعیلیان، قم ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۴۳۵.

۴. الهندی، پیشین، ج ۱۶، ص ۳۷۲، ش ۴۴۹۵۲.

مشهور فقیهان نظر می‌دهند که باید سفر زن به اذن شوهر باشد.
صاحب *جواهر* فرموده است:

اگر زن بدون اذن شوهر سفری مباح یا مستحب انجام دهد، نفقه‌اش ساقط است بدون هیچ گونه خلاف و اشکالی در مسئله. زیرا از حقوق شوهر بر زن آن است که سفر با اذن باشد، بلکه ظاهر آن است که این حکم ثابت است گرچه با حق استمتاع مرد منافی نباشد، بلکه زن با این عمل ناشزه خواهد شد و مستحق نفقه نیست.[1]

در *عروةالوثقی* برای سفر حرام به مسافرت زن بدون اذن شوهر مثل می‌زند.[2]
مسافرت دلیلی خاص ندارد، هر حکمی دارد به تبع مسئلهٔ خروج از منزل است و همان گونه که آنجا گفته شد، از آن نمی‌توان اطلاقی استفاده کرد. لذا مرحوم آیت الله خویی در ذیل سخن صاحب *عروةالوثقی* نوشته است:

حرمت مسافرت زن در صورتی است که عنوان نشوز بر آن منطبق گردد وگرنه حکم به حرمت سفر، در نهایت اشکال و ایراد است.[3]

بنابراین، مباحث قصد مسافرت، قصد اقامه، قصد توطن که در فتاوا آمده نیز تابع همین مسئله است و دلیل خاص ندارد.

۲. تنبیه بدنی

مبدأ این امر در شریعت اسلامی آیهٔ ۳۴ از سوره نساء است. در آن آیه «زدن زنان» بر قوامیّت مردان مترتب شده است:

«وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاتَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً».

برای بررسی این مطلب نخست به برخی دیدگاه‌های عالمان اسلامی اشاره می‌کنیم:
مرحوم بحرانی در کتاب *الحدائق الناضرة* سخنی را از شهید ثانی نقل کرده و آن را می‌پسندد:

قال فی *المسالک* و نعم ما قال: وفی بعض الاخبار انه یضربها بالسواک ولعل حکمته توهمها ارادة المداعبة والا فهذا الفعل بعید عن التأدیب والاصلاح انتهی و هو جید».[4]

(شهید در *مسالک* سخنی نیکو گفته است که در بعضی روایت‌ها از زدن زنان با

---

۱. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۳۱۴ـ۳۱۵.
۲. طباطبایی یزدی، کاظم، *عروةالوثقی*، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق/۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۱۲۲.
۳. همان.
۴. بحرانی، پیشین، ج ۲۴، ص ۶۱۸.

مسواک سخن رفته. و شاید حکمتش آن باشد که زن گمان کند شوهر با او مزاح می‌کند؛ وگرنه با چوب مسواک که تأدیب و اصلاح حاصل نمی‌شود. این سخنی نیکو است).

این برداشت از روایت که در تفسیر آیه آمده نشان می‌دهد که در آیه، زدن واقعی مقصود نبوده است. ابن عاشور در تفسیر این آیه گفته است:

برخی به پاره‌ای روایت‌ها و کردار صحابه تمسک جسته و گفته‌اند مرد می‌تواند زن ناشزهٔ خود را کتک زند ولو مرتکب فحشایی آشکار نشده باشد. اما به نظر من می‌رسد که در این اخبار و آثار عرف طبقات مردم و قبایل در نظر گرفته شده است. مردم در این زمینه متفاوت‌اند. بادیه‌نشینان زدن زن را اعتداء و ستمگری نمی‌دانند و زنان نیز کتک خوردن را ظلم در حق خود نمی‌دانند... بنابراین ، اگر زدن برای شوهران نه والیان امر مجاز باشد، آن هم در فرض عصیان و نافرمانی، نه در صورت ارتکاب فحشا، به طور جزم مربوط به قوم وگروهی است که زدن زن را عار و ننگ و رفتار ناشایست در زندگی خانوادگی نمی‌شمرند.[۱]

برخی دیگر معتقدند:

زدن که در آیه آمده حکم آن نسخ شده، مانند امساک و حبس زنان در بیوت که پس از مدتی نسخ شد و شاهد آن روایت‌های متعددی است که در منع از زدن زنان.[۲]

گذشته از آن، ضرب در زبان عرب معانی مختلف دارد که یکی از آن نوازش و اطراق است و در فرضی که واژه‌ای با چند معناست، نمی‌توان بدون قرینه یکی را انتخاب کرد. لذا محتمل است زدن در این آیه به معنای نوازش باشد، زیرا نشوز برخی زنان را جز با ملاطفت نمی‌توان از میان برداشت. برخی قرائت‌ها نیز با این معنا سازگار است.[۳]

در میان روایت‌های متعدد قراینی وجود دارد که در فهم این آیهٔ مبارکه بسیار دخیل است. نخست به ذکر آن پرداخته و سپس به نتیجه‌گیری می‌رسیم:

الف ـ روایت‌های متعدد وجود دارد که پیامبر در دوره‌ای مردان را از زدن زنان منع کردند تا این که مردان بسیاری اعتراض کرده و مجدداً پیامبر اجازه دادند:

حدثنا محمد بن الصباح انبانا سفیان بن عیین عن الزهری عن عبدالله بن عبدالله بن عمر عن ایاس بن عبدالله بن ابی ذباب قال: قال النبی(ص): «لاتضربن اماء الله فجاء عمر الی النبی(ص) فقال: یا رسول‌الله قد ذئر النساء علی ازواجهن نأمر یضربهن فضربن فطاف بآل محمد طائف نساء کثیر فلما اصبح قال لقد طاف اللیلة بآل محمد سبعون

۱. ابن عاشور، پیشین، ج ۵، ص ۴۱ـ۴۲.
۲. سعیدزاده، محسن، مجلهٔ زنان، ش ۱۸، ص ۵۶.
۳. همان.

امرأة کل امرأة تشتکی زوجها فلا تجدون اولئک خیارکم».[۱]

رسول خدا فرمود: «کنیزکان خدا(زنان) راکتک نزنید. عمر نزد ایشان آمده و گفت: ای رسول خدا، زنان بر شوهران سرکشی می‌کنند. ما اجازه داده‌ایم مردان زنان خود را بزنند. چون برخی زنان کتک خوردند، گروه بسیاری از آنان گرد خانه پیامبر(ص) برای اعتراض جمع شدند. صبح آن روز پیامبر فرمود: شب گذشته هفتاد زن گرد خانهٔ خویشان محمد گرد آمده و از شوهرانشان شکوه داشتند. این مردان نیکان شما نیستند».

این روایت با تعبیرهای مختلف در مستدرک حاکم نقل، و به صحت آن حکم شده است.[۲] و نیز در سنن دارمی، *الطبقات الکبری*، مسند حمیدی، و مصنف ابن ابی شیبه نیز نقل شده است.[۳]

این قضیه نشان می‌دهد که یا آنچه در آیه آمده بر اساس شرایط جامعه آن روز بوده و لذا پیامبر از آن نهی فرمود، یا این که لااقل حاکم اسلام می‌تواند از آن منع کند.

ب – در دسته‌ای دیگر با تعبیرهای عاطفی از زدن منع شده است.

محمد بن یعقوب عن حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن غیر واحد عن ابان عن ابی مریم عن ابی جعفر(ع) قال: قال رسول‌الله (ص): «ایضرب احدکم امرأة ثم یظل معانقها».[۴]

رسول خدا فرمود: «چگونه شما مردان همسرانتان راکتک می‌زنید و سپس او را در آغوش می‌گیرید».

اخبرنا محمد بن عمر عن ابی جیبة عن داود بن الحصین عن ابی سفیان عن ایوب قال: جاءت امرأة الی رسول‌الله(ص) ضربها زوجها ضرباً شدیداً فقام رسول‌الله فانکر ذلک و قال: «یظل احدکم یضرب امرأة ضرب العبد ثم یظل یعانقها و لایستحیی».[۵]

زنی نزد رسول خدا آمد و از کتک‌کاری شوهرش شکوه کرد. پیامبر این عمل را ناخشنود داشت و فرمود: «چگونه شما مردان همسرانتان را هم چون بردگان کتک می‌زنید و سپس او را در آغوش می‌گیرید و شرم نمی‌کنید».

این حدیث با تعبیرهای دیگر در مصنف عبدالرزاق، سنن دارمی، صحیح بخاری و سنن ابن ماجه نقل شده است.[۶]

---

۱. ابن ماجه، پیشین، ج ۱، ص ۶۳۸ــ۶۳۹.
۲. *المستدرک*، ج ۲، ص ۱۹۱.
۳. دارمی، سنن، ج ۲، ص ۱۴۷؛ *الطبقات الکبری*، ج ۸، ص ۲۰۴ــ۲۰۵؛ مسند الحمیدی؛ ج ۲، ص ۳۸۶؛ صنعانی، *المصنف*، ج ۹، ص ۴۴۲ــ۴۴۳.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۱۹.
۵. *الطبقات الکبری*، ج ۸، ص ۲۰۵.
۶. صنعانی، *المصنف*، ج ۹، ص ۴۴۲؛ سنن دارمی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ صحیح بخاری، ج ۳، ص ۲۶۲، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۳۸.

ج ـ در برخی از روایت‌ها زدن با قیدهایی آمده که در آیه نیست. به نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود:
۱) و فی حدیث الحولاء، بالسند المتقدم عن رسول‌الله(ص) انه قال: «فای رجل لطم امرأته لطمة، امرالله عزوجل مالک خازن النیران فیلطمه علی حی وجهه سبعین لطِمة فی نار جهنم و ای رجل منکم وضع یده علی شعر امرأة مسلمة سمرکفه بمسامیر من نار».[۱]
رسول خدا فرمود: «هر مردی که بر زنش صدمه‌ای وارد کند، خداوند به نگهبان آتش دستور دهد که بر گونهٔ او هفتاد صدمه در آتش دوزخ وارد سازد. هر مرد مسلمانی که به گیسوی زن مسلمانی چنگ زند، دست او با میخ‌های آتشین کوبیده خواهد شد».
۲) عوالی اللئالی: عن النبی(ص) قال: «ایما رجل ضرب امرأته فوق ثلاث اقامه الله یوم القیامة علی رؤوس الخلائق فیفضحه فضیحة ینظر الیه الاولون و الآخرون».[۲]
رسول خدا فرمود: «هر مردی که زنش را بیش از سه بار کتک زند خداوند او را در قیامت، در حضور تمام انسان‌ها رسوا سازد».
۳) دعائم الاسلام عن رسول‌الله(ص): «انه نهی عن ضرب النساء من غیر واجب».[۳]
رسول خدا(ص) از کتک زدن زنان در غیر مورد واجب منع کردند.
۴) جامع الاخبار عن النبی(ص) انه قال: «انی اتعجب ممن یضرب امرأته و هو بالضرب اولی منها لاتضربوا نساءکم بالخشب فان فیه القصاص و لکن اضربوهن بالجوع و العری حتی تربحوا فی‌الدنیا والاخرة».[۴]
رسول خدا(ص) فرمود: «در شگفتم که مردی همسرش را کتک زند و خود سزاوارتر است. زنان را با چوب کتک نزنید که قصاص دارد. بلکه زنان را با گرسنگی و برهنگی تنبیه کنید تا در دنیا و آخرت سود برید».
۵) ابن جریح قال اخبرنی ابوقزعة ایّای و عطا، عن رجل من بنی قشیر عن ابیه انه سال النبی ما حق امرأتی علیَّ؟ قال: «تطعمها اذا طعمت و تکسوها اذا ـ کتسیت و لاتضرب الوجه ولا تقبح».[۵]
از پیامبر(ص) پرسید: همسرم چه حقی بر من دارد؟ رسول خدا فرمود: «هرگاه غذا خوردی به او نیز غذا دهی. هرگاه که پوشاک تهیه کردی برای او نیز فراهم سازی. به صورت زن آسیب نرسانی و زشتش نخوانی».
قابل توجه است که فقیهان شیعه این تعبیر را در کتب فقه استدلالی و در کتب فتوا پذیرفته‌اند. شیخ مفید فرموده است: «اگر با وعظ و هجران به نتیجه نرسید زن را با رفق و مدارا بزنند... با

---

۱. نوری، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۵۰، ح ۴.
۲. همان، ح ۶.
۳. همان، ح ۵.
۴. همان، ح ۳.
۵. صنعانی، *المصنف*، ج ۷، ص ۱۴۸.

مسواک و مانند آن بزند که به پوست وگوشت آسیب نرسد».[۱]

ابن ادریس نیز فرموده است:

ولا یضربها ضرباً مبرحاً ولامزمناً و لامدمیاً و روی فی بعض الاخبار انه یضربها بالمسواک وذلک علی جهة الاستحباب و الا له ان یضربها بالسوط ضرب ادب لان ظاهر الایة یقتضی ذلک.[۲]

(زن را به گونه‌ای بزند که او را خون‌آلود نکند، زمین‌گیر یا مجروح نسازد و در برخی روایت‌ها آمده که با مسواک بزند. این حکم استحبابی است وگرنه مرد می‌تواند با تازیانه زن را ادب کند، چه ظاهر آیه همین معنا را اقتضا دارد).

مرحوم امام در تحریر *الوسیله* فرموده است: «زن را شدید کتک نزنید که بدن را قرمز یا کبود سازد. و نه به گونه‌ای که سبب جراحت شود».[۳]

این آرا نشان می‌دهد با این که روایت قابل توجهی در منابع حدیثی شیعه نیست، اما فقها اطلاق آیه را نپذیرفته‌اند.

د - در برخی روایت‌ها فرمان زدن را مشروط به ارتکاب فحشا از سوی زن کرده است.

۱) حدثنا ابوبکر بن ابی شیبة ثنا الحسین بن علی عن زائدة عن شبیب بن غرقدةالبارقی عن سلیمان بن عمرو بن الاحرص حدثنی ابی انه شهد حجة الوداع مع رسول الله(ص) فحمد الله و اثنی علیه و ذکر و وعظ ثم قال: «استوصوا بالنساء خیراً فانهن عوان عندکم لیس تملکون منهن شیئاً غیرذلک الا ان یأتین بفاحشة مبینة فان فعلن فاهجروهن فی المضاجع واضربوهن ضرباً غیر مبرح فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلاً».[۴]

سلیمان گوید: پدرم در حجة الوداع با پیامبر بود. رسول خدا سپاس خدا را گفت ومردم را موعظه کرد، آن گاه فرمود: «زنان را سفارش خیر کنید. آنان اسیر دست شما هستند؛ جز نیکی حق ندارید با آنان رفتار کنید. مگر آن که مرتکب فحشایی آشکار شوند. در آن صورت از بستر آنان کناره بگیرید، آنان را ملایم کتک زنید، و اگر از خلاف بازگشتند بهانه‌ای بر آنان مجویید».

این روایت با تفاوت‌هایی در جلد دوم سنن ابن ماجه، مصنف ابن ابی شیبه و سنن ترمذی هم آمده است.[۵]

نکتهٔ قابل تأمل در این حدیث این است که پیامبر(ص) در سال آخر حیات خویش، زدن معمولی را مختص به ارتکاب فحشا از سوی زن می‌داند و آیه را به این فرضِ خاص اختصاص می‌دهد.

---

۱. محمد بن نعمان، مفید، المقنعة ص ۵۱۸.
۲. *السرائر*، ج ۲، ص ۷۲۹.
۳. امام خمینی، پیشین، ج ۲، ص ۳۰۵.
۴. ابن ماجه، پیشین، ج ۱، ص ۵۹۴، ش ۱۸۵۱.
۵. سنن، ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۰۲۵؛ مصنف ج ۶، ص ۱۷۳؛ سنن ترمذی، ج ۳، ص ۴۶۷، ش ۱۱۶۳.

هـ ـ سنت پیامبر نیز شاهد دیگری است بر تفسیر آیه.

۱) حدثنا ابوبکر بن ابی شیبة ثنا وکیع عن هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة قالت: «ما ضرب رسول الله(ص) خادماً له و لاامرأة و لاضرب بیده شیئاً».[۱]

(عایشه گفت: رسول خدا هیچ گاه خدمتگزار یا زن یا هیچ چیز دیگر را کتک نزد).

۲) روایتی را شیخ طوسی در کتاب *مبسوط* آورده و براساس آن فتوا داده، آن روایت چنین است: عن ابی سلمة عن فاطمة بنت قیس ان ابا عمرو بن حفص طلقها البتة و هو غائب فارسل الیها وکیله الشعیر فسخطته فقال والله ما لک علینا من شیء فجاءت رسول‌الله(ص) فذکرت ذلک له فقال: «لیس لک نفقة فامرها ان تعتد فی بیت ام شریک ثم قال تلک امرأة یغشاها اصحابی اعتدی عند ابن ام مکتوم فانه رجل اعمی تضعین ثیابک فاذا حللت فأذنینی قالت فلما حللت ذکرت له ان معاویة بن ابی‌سفیان و اباجهم خطبانی فقال اما ابوالجهم فلا یضع عصاه عن عاتقه و اما معاویة فصعلوک لا مال له انکحی اسامة».[۲]

(ابوعمرو بن حفص همسرش، فاطمه دختر قیس، را طلاق غیابی داد و برایش مبلغی جو فرستاد. چون دختر قیس خشمگین گردید، ابوعمرو به وی گفت: به خدا سوگند، چیزی از آنِ تو بر ذمهٔ ما نیست. دختر قیس نزد رسول خدا آمد و ماجرا را باز گفت. رسول خدا فرمود: تو حق نفقه نداری و به او فرمان داد که در خانهٔ ام شریک عدّه نگه دارد. سپس فرمود: ام شریک زنی است که اصحاب من گاه با وی دیدار می‌کنند. در خانهٔ ابن مکتوم که مرد نابینایی است و نزد او می‌توانی حجاب برگیری عدّه نگهدار و پس از پایان عدّه به من خبر ده. دختر قیس پس از پایان عدّه نزد پیامبر آمده و گفت: ابوجهم و معاویه از من خواستگاری کرده‌اند، چه کنم؟ پیامبر فرمود: ابوجهم همیشه عصایش بر سر زن بلند است و معاویه نیز مردی تنگ‌دست است، با اسامة ازدواج کن).

این روایت نشان می‌دهد پیامبر روا شمرده که به خواستگاری مردی که زن را کتک می‌زند جواب منفی بدهند.

۳)... قلت یا رسول‌الله(ص): ان لی امرأة ـ فذکر من طول لسانها وبذائها فقال: «طلقها قلت یا رسول‌الله(ص) انها ذات صحبة و ولد قال: فامسکها وأمرها فان لم یکن فیها خیر فستفعل و لاتضرب ظعینتک ضرب امتک».[۳]

مردی به پیامبر گفت: «زنی زبان‌دراز و بی‌حیا دارم چه کنم؟ پیامبر فرمود: «او را طلاق ده. مرد گفت: همسری جز او ندارم و از او فرزند دارم. پیامبر فرمود: او را اصلاح کن و اگر سود نداشت در آینده طلاق ده، اما او را مانند کنیزان کتک مزن».

و ـ در دسته‌ای دیگر از روایات پیامبر(ص) فرمان می‌دهد مردان عصایی بر دیوار آویزان کنند، تا

---

۱. ابن ماجه، پیشین، ج ۱، ص ۶۳۸. ۲. شیخ طوسی، *المبسوط*، ج ۴، ص ۲۱۷.
۳. الهندی، پیشین، ج ۱۶، ص ۵۶۰؛ مسند احمد، ج ۴، ص ۳۳.

اهل و عیال هراسی داشته و مرتکب عصیان و نافرمانی نشوند. نمونه‌ای از این روایات چنین است:

۱) عن النبی(ص): «علق السوط حیث یراه اهل البیت».[۱]

رسول خدا فرمود: «تازیانه را در جایی آویزان کنید که اهل خانه ببینند».

۲) عن النبی(ص): «علقوا السوط حیث یراه اهل البیت فانه ادب لهم».[۲]

رسول خدا فرمود: «تازیانه را در جایی که اهل خانه ببینند آویزان کنید، این سبب تأدیب آنهاست».

۳) عن ابی‌الدرداء قال: اوصانی خلیلی ابوالقاسم(ص) فقال: «انفق من طولک علی اهلک و لاترفع عصاک اخفهم فی الله».[۳]

(ابودردا گوید: رسول خدا به من توصیه کرد که از توان مالی بر اهل و عیالت انفاق کن. عصا را بالا مبر، و به خاطر خدا برایشان آسان گیر.

ز - در دسته‌ای از روایات ضرب با مسواک توجیه شده است:

۱) واضربوهن روی عن أبی جعفر: «بانه الضرب بالسواک».[۴]

امام باقر فرمود: «مراد از زدن، زدن با مسواک است».

در کلام فقیهان نیز مضمون این روایت موجود است که نشانگر عمل آنان بدان می‌باشد. سخن صاحب حدایق و شهید و ابن ادریس را قبلاً آوردیم.

می‌توان گفت با توجه به این که در جامعهٔ جاهلی زدن زنان امری رایج بوده، دین الهی و شریعت اسلامی در صدد براندازی آن، از شیوه‌های مختلفی چون تعدیل، انحصار، و منع استفاده کرده است. به تعبیر دیگر، این مسئله بسان بردگی است که در شریعت اسلامی و آیات قرآنی مورد قبول واقع شده و احکام و مقرراتی برایش صادر گشته، لیکن نمی‌توان انکار نمود که دین الهی از هیچ تلاشی برای الغا و براندازی آن فروگذار نکرده، چنان‌که علامه طباطبایی بدین نکته در تفسیر گرانقدر *المیزان* تصریح کرده است.[۵]

آنچه مؤید این نظریه است، قوانینی است که در لابه‌لای گفته‌های پیشین آمده و اینک به اجمال فهرست می‌کنیم:

۱) ترتیبی که در آیهٔ مبارکه، میان وعظ، قهر و کتک زدن وجود دارد، و اکثر فقها بدین ترتیب ملتزم‌اند، نشان می‌دهد که در جامعه و فرهنگی که برای هر خطا و لغزشی، اولین عامل بازدارنده کتک بود حال آخرین وسیله باید باشد.

---

۱. الهندی، پیشین، ص ۳۷۱، ش ۴۴۹۴۶. ۲. همان، ش ۴۴۹۴۸.
۳. همان، ص ۵۶۰، ش ۴۵۸۷۲.
۴. حویزی، عبدعلی، تفسیر *نورالثقلین*، مؤسسهٔ اسماعیلیان، قم، ج ۱، ص ۴۷۸.
۵. طباطبایی، محمدحسین، پیشین، ج ۶، ص ۳۴۷ـ۳۴۸.

۲) روایت‌های متعدد که در هفت گروه نقل شد نشان دیگری بر این امر است. در این روایت‌ها، منع انحصار، تقیید، اندرز، عامل روانی و... به کار گرفته شده تا «ضربی» محقق نشود. حتی آنجا که پیامبر زدن را تجویز کرد فرمود: «خوبان چنین کاری انجام نمی‌دهند» یا این که «این عمل را بدانِ شما مرتکب می‌شوند».

۳) فتاوای فقهی بر تقیید و تحدید، با این که مستندی در قرآن و سنت برای آن نیست، بیانگر این نکته است که برداشت مجتهدان از مجموع شریعت، اِعمال خشونت نبوده لذا زدن را به «غیرمبرح، غیرمدمن و غیرمزمن» غالباً تقیید کرده‌اند.

مناسب است بحث دیگری در آیه صورت گیرد که آیا این امر بر حق دلالت دارد یا حکم؟ و اگر حکم است جواز مراد است یا وجوب؟

گرچه ظاهر فرمان به ضرب، جعل حق است. اما نمی‌توان این را در باب وعظ هم گفت. در این صورت لازم می‌آید که از سیاق واحد، حکم و حق استفاده شود که جای تأمل دارد.

جالب است که در پایان به روایتی که خلیفهٔ دوم از رسول خدا نقل کرده اشاره کنیم:

حدثنا محمد بن یحیی والحسن بن مدرک الطحان قالا ثنا یحیی بن حماد ثنا ابو عوانه عن داود بن عبدالله الاودی عن عبدالرحمن السلمی عن الاشعث بن قیس قال: ضفت عمر لیلة فلما کان فی جوف اللیل قام الی امرأته یضربها فحجزت فلما اوی الی فراشه قال لی یا اشعث احفظ عنی شیئاً سمعته عن رسول‌الله(ص): «لایسأل الرجل فیم یضرب امرأته ولاتنم الا علی وتر و نسیت الثالثة».[۱]

اشعث گوید: شبی در خانهٔ عمر میهمان بودم. نیمه شب عمر بلند شد و همسرش را بزد. من از این کار ممانعت کردم. وقتی عمر به بستر آمد گفت: اشعث سه مطلبی که از پیامبر شنیدم به خاطر داشته باش: «از مرد نمی‌پرسند چرا همسرش را می‌زند؛ به خواب مرو مگر پس از ادای نماز وتر؛ مطلب سوم را از یاد برده‌ام».

جالب بودن این نقل از آن جهت است که خلیفهٔ دوم دیدگاه‌های بسیار تند و خشن نسبت به زنان داشته است. در روایت‌های قبل یکی از کسانی که به پیامبر اعتراض کرد در باب منع زدن زنان، ایشان بود. و نیز وی همیشه توصیه می‌کرد به زنان «نه» بگویید.[۲] به همین جهت، وقتی از ام ابان، دختر عتبة بن ربیعه، خواستگاری کرد جواب منفی شنید. ام ابان گفت: «عمر مردی عبوس است، درِخانه را به روی زنان می‌بندد و من زنی خانه‌نشین نیستم».[۳]

زهری نقل کرده که عمر زنان و خادمان را همیشه کتک می‌زد.[۴]

---

۱. الهندی، پیشین، ص ۵۶۰، ش ۴۵۸۷۲.
۲. زمخشری، *ربیع‌الأبرار*، ج ۴، ص ۲۸۶؛ *نثرالدر*، ج ۲، ص ۲۷؛ *البیان والتبیین*، ج ۲، ص ۱۹۰.
۳. *نثرالدّر*، ج ۳، ص ۶۱؛ *تاریخ دمشق* (تراجم النساء)، ص ۴۷۲.
۴. صنعانی، پیشین، ج ۹، ص ۴۴۱.

و نمونه‌های فراوان دیگر که نشان‌دهندهٔ خشونت ایشان در برخورد با زنان است، از این رو آن نقل قبل را از پیامبر نمی‌توان از ایشان پذیرفت.

۳. تصرفات مالی زن

استقلال زن در تصرفات مالی مورد اتفاق نظر فقیهان است، و آن را به اذن شوهر منوط نمی‌دانند. شیخ مفید فرموده است:

> زن هنگامی که عقل کامل و رأی استوار داشته باشد، در ازدواج و معاملات از قبیل بیع، شراء، تملیک، هبه، قرض، صدقه و سایر تصرفات خود اولویت دارد. بلی، اگر باکره بود بهتر است که پدر یا جد پدری عهده‌دار عقد گردد.[1]

و نیز فرموده است:

> کراهت دارد زن اقدام به پرداخت صدقه کند، مگر آن که از شوهر اذن بگیرد؛ و نیز کراهت دارد بدون اذن شوهر بردهٔ خود را آزاد کند یا وقف و نذری را منعقد سازد. اگر این کارها را بدون اذن شوهر انجام داد، عملی خلاف کراهت انجام داده ولی کارها درست است و شوهر حق ندارد آن را به هم زند.[2]

صاحب *حدائق* فرموده است:

> اختلافی میان فقها نیست، که زن پس از بلوغ حق تصرفات مالی را دارد و آنچه در برخی روایت‌ها آمده که باید از شوهر اذن بگیرد اصحاب، آن را بر استحباب حمل کرده‌اند.[3]

در این میان چند روایت دلالت دارد بر لزوم استیذان زن از شوهر در تصرفات مالی:

۱) محمد بن علی الحسین باسناده عن عبدالله بن سنان و باسناده عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «لیس للمرأة مع زوجها امر فی عتق و لا صدقة و لا تدبیر و لا هبة و لا نذر فی مالها الّا بإذن زوجها الّا فی حج او زکاة او برّ والدیها او صلة رحمها».

ورواه الشیخ باسناده عن الحسن بن محبوب ورواه الکلینی عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب مثله.[4]

امام صادق(ع) فرمود: «زن با داشتن همسر، اختیاری در آزادی برده، صدقه، تدبیر (نوعی

---

۱. محمد بن نعمان المفید. *أحکام النساء*، المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، قم، *مصنفات الشیخ المفید*، ج ۹، ص ۳۶.
۲. المفید، پیشین، ص ۳۱.
۳. بحرانی، یوسف، پیشین، ج ۲، ص ۳۵۱.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۲۳ و ج ۱۶، ص ۱۹۸.

عتق) وهبه ندارد و هم‌چنین نمی‌تواند نذری در مالش صورت دهد مگر با اجازهٔ شوهر. البته برای حج، زکات، نیکی به پدر و مادر و صلهٔ رحم اجازه لازم نیست».

۲) محمد بن علی بن الحسین فی الخصال عن احمد بن الحسن القطان عن الحسن بن علی العسکری عن محمد بن زکریا البصری عن جعفر بن محمد بن عمارة عن ابیه عن جابر بن یزید الجعفی قال: «سمعت اباجعفر محمد بن علی الباقر(ع) یقول: «... ولا یجوز للمرأة فی مالها عتق و لا بر الا باذن زوجها».[۱]

(جایز نیست زن از اموال خود برده‌ای آزاد کند یا کار نیکی انجام دهد، مگر شوهرش اذن دهد).

۳ محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید عن ابن ابی‌عمیر عن جمیل بن دراج عن بعض اصحابنا فی المرأة تهب من مالها شیئاً بغیر اذن زوجها قال: «لیس لها».[۲]

جمیل بن دراج از برخی راویان نقل می‌کند که آیا زن می‌تواند بدون اذن شوهر از اموال خود ببخشد؟ فرمود: «چنین حقی برایش نیست».

حدیث نخست از سند صحیح برخوردار است و در کتب اربعه نقل شده. اما حدیث دوم به جهت جعفر بن عماره مورد ایراد است (در صفحهٔ ۲۵۲ این مطلب را بیان کردیم). حدیث سوم هم مرسل و هم مضمره است و هیچ گونه اعتباری ندارد، اما از جهت دلالت، بسیاری در نقد حدیث چنین نقل می‌کنند:

> چه بسا گفته می‌شود که مضمون این حدیث، یعنی متوقف بودن تصرفات مالی زن بر اذن شوهر، قائلی در میان فقهای شیعه ندارد علاوه بر آن که با مقتضای ادلهٔ دیگر ناسازگار است.[۳]

وی به این ایراد پاسخی نگفته است. یعنی باور دارد که این مضمون مورد قبول نیست؛ چنان که کلامش را در ابتدای این بحث آوردیم.

صاحب *جواهر* نیز در ضمن برشمردن ایرادهای این حدیث چنین گفته است:

> مضافاً الی الصحیح المزبور الذی لایقدح فی حجیته اشتماله علی ما لانقول به من الامور المزبورة و علی‌الاستثناء الذی قد یقال بمنافاته ایضاً بعد انجباره بالعمل و قاعدة عدم خروج الخبر عن الحجّیه بعدم العمل ببعضه.[۴]
>
> علاوه بر آن، معمول به نبودن برخی فقره‌های حدیث صحیح، به حجیت دیگر فقرات آن ضرر نمی‌زند، زیرا فقیهان بدان عمل کرده‌اند و این قاعده هم مسلم است که

۱. همان، ج ۱۴، ص ۱۶۳.
۲. همان، ج ۱۵، ص ۲۲۹، ح ۲.
۳. بحرانی، پیشین، ج ۳۵، ص ۳۶۰.
۴. نجفی، پیشین، ج ۳۵، ص ۳۶۰.

معمول به نبودن برخی فقرات یک حدیث آن را از حجیت نمی‌اندازد.)

شیخ حسین بحرانی در تتمهٔ *حدائق* چنین آورده است:

این حدیث مشتمل است بر مطلبی که قائل ندارد مثل این که زن برای عتق، بخشش و... باید از شوهر اذن بگیرد، با این که چنین امری بالاتفاق لازم نیست... برخی از اصحاب این حدیث را بر استحباب حمل کرده و برخی دیگر احتمال تقیه در آن داده‌اند.[1]

محدث بزرگوار شیخ حر عاملی عنوان «باب» را در کتاب *وسائل الشیعه* چنین قرار داده است:

باب کراهة تصرف المرأة فی مالها و انفاقها منه بغیر اذن زوجها الا فی الواجب.[2]

خلاصه، هیچ الزام قانونی نیست که زن را از تصرف در اموال خود باز دارد و شاید استحباب اذن گرفتن، تشویق به نوعی همدلی و هماهنگی در زندگی است که سنگ اول هر خانوادهٔ سالم و موفق است.

تنها موردی که قدری مبهم است نذر زن نسبت به اموال خویش است که نوعی تصرف مالی است. از این مطلب در قسمت نذر و قسم بحث خواهد شد.

۴. نذر و قسم

این دو عنوان از نظر بحث‌های فقهی متفاوت‌اند و باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرند:

الف. نذر

فقیهان متأخر عموماً فتوا می‌دهند که زن برای نذر باید از شوهر اذن بگیرد. البته برخی گفته‌اند نذر زن با منع شوهر باطل است و برخی گفته‌اند انعقاد نذر به اذن شوهر منوط است. امام خمینی در *تحریرالوسیله* فرموده است:

نذر زن با منع شوهر صحیح نیست، گرچه مربوط به اموال خودش باشد و عمل به آن مانع از حقوق شوهر نباشد، بلکه ظاهراً انعقاد نذر به اذن شوهر منوط است.[3]

در این جا باید اصل مسئله را مورد توجه قرار داد و به بررسی ادله پرداخت. معمولاً سه دلیل بر این مطلب آورده‌اند:

۱) قیاس به قسم. گفته شده ادلهٔ فراوانی دلالت دارد که قسم زن منوط به اذن شوهر است. از طرفی در چند روایت بر نذر، قسم اطلاق شده است. این نشان از تشابه احکام این دو دارد.

---

۱. بحرانی، حسین، *عیون الحقائق الناضرة*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۰ق، ج۲، ص ۲۳۸.

۲. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۲۹.

۳. امام خمینی، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۷، م ۳.

به این استدلال شهید اول و ثانی،[1] صاحب *ریاض* و صاحب *جواهر الکلام*، استناد کرده‌اند.

۲) شهرت میان فقهای متأخر. که از زمان شهید اول به این سو، فقیهان بدان ملتزم شده‌اند.

۳) صحیح عبدالله بن سنان که در ص ۲۷۷ نقل شده.

این‌ها ادلهٔ فقیهان است بر توقف نذر زن بر اذن همسر.

صاحب *حدائق* بر دلیل نخست طعن زده و آن را قیاس غیر قابل قبول دانسته است. و مواردی که اطلاق شده عمدتاً در کلام راوی است. و نمی‌توان برای حکم شرعی بدان استناد کرد. و نیز سخنی از شیخ بهایی نقل کرده:

وامثال هذه الدلائل الضعیفة لاتصلح لتأسیس الاحکام الشرعیة.[2]

شیخ حسین بحرانی نیز در تتمهٔ *حدایق* سخت بر این دلیل خُرده گرفته است.[3]

حق آن است که این نمی‌تواند دلیل باشد.

اما شهرت فقیهان متأخر دلیل وحجت شرعی نیست. همان گونه که در ص ۲۷۷ از شیخ مفید نقل کردیم ایشان تصریح کرد که زن می‌تواند در اموال خود نذر کند. این مسئله در کلام فقیهان متقدم یا مطرح نشده یا این که مانند شیخ مفید نذر را منوط به اذن شوهر نمی‌دانستند. بنابراین شهرت هم دلیل نیست. صاحب *جواهر* در تحقق شهرت ایراد دارد و آن‌را با این تعبیر بیان کرده است:

وفاقاً للمشهور بین الاصحاب سیما المتأخرین.[4]

(این فقیهان متتبع از هیچ یک از گذشتگان رأی موافقی نقل نکرده‌اند و آنچه نقل می‌شود از متاخران ــ از شهید اول به بعد ــ است.)

اما حدیث، چنان که گفتیم، سندش صحیح است اما مضمونش معمولٌ به نیست. برخی خواسته‌اند مضمونش را تفکیک کنند و در نذر آن را بپذیرند چنان که صاحب *جواهر* و صاحب *حدایق* مشی کرده‌اند.[5] اینان فرموده‌اند که حدیث را نسبت به نذر می‌پذیریم و در غیر آن طرد می‌کنیم. اما این سخن هم پذیرفتنی نیست زیرا:

۱) اگر بپذیریم، باید تنها در نذر اموال قبول کنیم. یعنی زن می‌تواند هر نذری را به انجام رساند، بدون اذن شوهر، به جز نذر اموال. چنانکه صاحب *حدائق* بدین تقیید ملتزم شد، بنابراین تعمیم به هر نذر صحیح نیست.

۲) آنچه گفته‌اند و مطلب حقی هم هست که می‌توان بخشی از یک حدیث را پذیرفت و بخش دیگر آن را طرد کرد، در صورتی است که دو بخش مترتب بر یکدیگر نباشد، مثل این‌که مستثنی و مستثنی منه باشند یا حال و ذوالحال یا ضمیر و مرجع و... در این صورت ها طرد یک

---

۱. حسین، بحرانی، پیشین، ج ۲۷، ص ۲۳۸.
۲. بحرانی، یوسف، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۰۰.
۳. بحرانی، حسین، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۹.
۴. نجفی، پیشین، ج ۳۵، ص ۳۵۸.
۵. همان، ۳۶؛ بحرانی، یوسف، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۰۰.

قسمت مستلزم طرد قسمت دیگر نیز هست. در این حدیث با این مشکل مواجه‌ایم. در این حدیث دو استثنا وجود دارد یکی «الا باذن زوجها» و دیگری «الا فی حج او زکاة» که هم استثنای اول به تمام جملهٔ قبل مربوط است و هم استثنای دوم. چگونه از میان این سلسلهٔ مرتبط و مترتب می‌توان یک حلقه را بیرون کشید و پذیرفت و بقیه را غیر معمول دانست. البته برخی خواسته‌اند با تکلف حدیث را به‌گونه‌ای دیگر معنا کنند که در آن صورت کلامی لُغَز خواهد شد و صدور آن از شأن معصوم به دور است.[۱]

پس از نگارش این قسمت برخوردم به کلام آیت الله خویی(ره)، ایشان نیز همین ایراد را وارد ساخته‌اند.[۲]

۳) آنها که عمل نکرده‌اند، یعنی فقیهان متقدم، به همهٔ آن عمل نکرده‌اند. مگر شیخ مفید از فقیهان متقدم نبود که نذر زن را بدون اذن جایز می‌دانست. اگر ملاک عمل قدماست آنها به تمام حدیث عمل نکرده‌اند و اگر مراد خودقائلان است که دور لازم آید!

بنابراین نمی‌توان این روایت را بدین صورت مدرک حکم شرعی قرار دارد و حکمی را به خداوند منسوب کرد. از این گذشته می‌توان سخن همسر عمران در قرآن را شاهدی بر درستی نذر بدون اذن شوهر دانست:

قرآن سخن وی را چنین نقل کرده است:

«إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّی نَذَرْتُ لَكَ مَا فِی بَطْنِی مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّی إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ».[۳]

(و زن عمران گفت: ای پروردگار من، نذر کردم که آنچه در شکم دارم از کار این جهانی آزاد و تنها در خدمت تو باشد. این نذر را از من بپذیر که تو شنوا و دانایی).

گرچه زمان این نذر در آیه مشخص نیست و هم چنین خصوصیات آن بیان نگشته است، اما به کمک برخی روایات می‌توان در حد شاهد از آن تعبیر کرد.

برخی روایت‌ها، چنان که فخر رازی و قرطبی[۴] آورده‌اند، دلالت دارد که او قبل از حاملگی چنین نذری کرد، بنابراین در دوران حیات شوهر بود و برخی گفته‌اند هنگامی که آبستن شد این جمله را بر زبان آورد.[۵]

---

۱. بجرانی، حسین، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۹.

۲. خویی، ابوالقاسم، مستند *العروة الوثقی* ـ کتاب الحج ـ لطفی، قم ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۷۵ـ۳۷۶.

۳. آل عمران ۳:۳۵.

۴. فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۸، ص ۲۵؛ قرطبی، ابوعبدالله، *الجامع لأحکام القرآن*، داراءاحیاء التراث العربی، بیروت، ج ۴، ص ۶۶.

۵. قرطبی، پیشین، ص ۶۵؛ وهبة الزحیلی، *التفسیر المنیر*، دارالفکر، بیروت ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱ م، ج ۳، ص ۲۱۲.

بنابراین ادعای این که در زمان نذر شوهرش مرده بود، چنان که علامه طباطبایی فرموده، احتمالی بیش نیست که برای فرار از اشکال فرضی بدان متوسل شده است.[۱]

قابل توجه است که مذاهب چهارگانهٔ اهل سنت، نیز بدین امر ملتزم نیستند و اذن شوهر را از شرایط صحت و درستی نذر نمی‌دانند.[۲]

خلاصه آن که، دلیلی بر توقف نذر زن بر اذن شوهر وجود ندارد.

ب - قسم

در میان فقیهان شیعه اتفاق نظر است بر این که سوگند زن تعلق و ترتبی بر اذن و رضای شوهر دارد. یا بدین نحو که بدون اذن منعقد نمی‌گردد یا بدین‌سان که شوهر می‌تواند آن را منحل سازد.

دلیل آنان روایت‌هایی است که در منابع حدیثی موجود است. نخست روایت‌ها را می‌آوریم و سپس دربارهٔ آنها به بحث می‌پردازیم:

۱) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد الاشعری عن ابن القداح عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «لا یمین للولد مع والده ولا للمرأة مع زوجها ولا للمملوک مع سیده».[۳]

(قسمی نیست برای فرزند با وجود پدر، و برای همسر با وجود شوهر، و برای برده با وجود مولا).

۲) محمدبن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی‌عمیر عن منصور بن حازم عن ابی‌عبدالله قال رسول الله(ص): «لا یمین للولد مع والده ولا للمملوک مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها ولا نذر فی معصیة ولا یمین فی قطیعة».[۴]

(قسم و سوگندی برای فرزند با وجود پدر و برای برده با وجود مولا و برای همسر با وجود شوهر نیست. نذر در معصیت منعقد نشود و قسم درباره قطع رحم نافذ نیست).

۳) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن حمّاد بن عمرو وانس بن محمد عن ابیه عن جعفر بن محمد عن آبائه(ع) فی وصیة النبی(ص) لعلی(ع) قال: «ولا یمین فی قطیعة رحم ولا یمین لولد مع والده ولا لامرأة مع زوجها و لا للعبد مع مولاه».[۵]

(سوگند در قطع رحم نافذ نیست، سوگند فرزند با وجود پدر، و همسر با وجود شوهر، و برده با وجود مولا نیز نافذ نیست).

---

۱. *المیزان*، ج ۳، ص ۱۶۹.

۲. جزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذاهب الأربعة*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ج ۲، ص ۱۳۹ـ۱۴۶؛ وهبة الزحیلی، *الفقه الاسلامی و ادلته*، پیشین، ج ۳، ص ۴۶۹.

۳. عاملی، پیشین، ج ۱۶، ص ۱۵۵، ب ۱۰، ح ۱.

۴. همان، ح ۲.

۵. همان، ص ۱۵۶، ح ۳.

۴) محمد بن علی بن الحسین باسناده عن منصور بن حازم عن ابی جعفر(ع) قال: قال رسول‌الله(ص):... «ولا یمین لولد مع والده ولا للمملوک مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها ولا نذر فی معصیة ولایمین فی قطیعة».[1]

۵) و فی الخصال باسناده عن علی(ع) فی حدیث الاربعمائة قال: «ولا نذر فی معصیة ولا یمین فی قطیعة رحم ولا یمین لولد مع والده ولا للمرأة مع زوجها».[2]

این تعبیرها در برخی منابع اهل سنت نیز آمده است.[3]

در سندهای شیعی سند معتبر وجود دارد، بدین جهت از بحث تفصیلی درباب سند پرهیز می‌کنیم. دلالت این ها به حسب ظاهر روشن و همه فقها بدان ملتزم اند، لکن چند نکتهٔ قابل تأمل در اینجا وجود دارد:

۱) این‌که این روایات به اطلاقشان مورد قبول نیست، صاحب *عروةالوثقی* در تبیین این احادیث گفته است:

> ثم ان جواز الحل - اذ توقف علی الاذن - لیس فی الیمین بما هو یمین مطلقاً - کما هو ظاهر کلماتهم - بل انما هو فیما کان المتعلق منافیاً لحق المولی او الزوج و کان مما یجب فیه طاعة الوالد اذا امر او نهی و اما ما لم یکن کذلک فلا، کما اذا حلف المملوک ان یحج اذا اعتقه المولی او حلفت الزوجة ان تحج اذا مات زوجها او طلقها او حلفا ان یصلیا صلاة اللیل مع عدم کونها منافیة لحق المولی او حق الاستمتاع من الزوجة او حلف الولد ان یقرأ کل یوم جزءاً من القرآن او نحو ذلک بما لایجب طاعتهم فیها للمذکورین فلا مانع من انعقاده و هذا هو المساق من الاخبار فلو حلف الولد ان یحج اذا استصحبه الوالد الی مکة مثلاً لا مانع من انعقاده وهکذا بالنسبة الی المملوک و الزوجة. فالمراد من الاخبار انه لیس لهم ان یوجبوا علی انفسهم بالیمین ما یکون منافیاً لحق المذکورین.[4]

> (جواز شکستن قسم، برخلاف آنچه از ظاهر سخنان آنان برمی‌آید، حکم قسم به عنوان قسم نیست؛ بلکه آنجاست که با حق مولا و شوهر منافی باشد. یا در موردی که رعایت امر و نهی پدر بر فرزند لازم است. در غیر این صورت نمی‌توان قسم را شکست. مانند این‌که برده قسم خورد اگر مولا او را آزاد ساخت به حج رود یا زن سوگند یاد کند که اگر شوهرش از دنیا رفت یا او را طلاق داد به حج رود. یا سوگند یاد کنند نماز شب به جا آورند، و آن در صورتی است که با حق مولا وحق استمتاع مرد منافی نباشد، یا این‌که فرزند سوگند خورد که هر روز یک جزء از قرآن تلاوت کند، و نمونه‌های دیگری که اطاعت آنها بر کسانی که یاد شد واجب نباشد؛ در آن صورت مانعی برای انعقاد آن نیست. این مطلبی است که از

۱. همان، ب ۱۱، ص ۱۵۶، ح ۱.
۲. همان، ص ۱۵۷، ح ۴.
۳. هندی، پیشین، ج ۶، ص ۱۰۹، ش ۱۵۰۵۴.
۴. *العروة الوثقی*، ج ۲، ص ۳۰۱.

روایات به دست می‌آید. بر این اساس اگر فرزند یا زن یا برده سوگند خورد چنان چه پدرش او را به مکه برد حج به جا آورد، قسم درست است. پس منظور احادیث این است که این سه گروه نمی‌توانند چیزی را بر خود واجب کنند که با حقوق دیگران منافی باشد.

۲) در این مسئله نیز، مانند نذر، اهل سنت با شیعه مخالف‌اند. هیچ یک از مذاهب آنان، رضایت یا اذن شوهر را شرط ندانسته‌اند.[1] این نکته‌ای در خور تأمل است، زیرا امری سیاسی نیست تا گفته شود از مخالفت با شیعه، اغراض خاصی را دنبال می‌کنند.

۳) گرچه با برداشت همهٔ فقیهان شیعه، دشوار است سخنی یا رأیی خلاف آن صادر شود، اما التفات به یک مطلب در حد طرح سؤال که ذهن نگارنده را مشغول داشته خالی از فایده نیست.

سوگند در میان همه اقوام و ملل رواج داشته و دارد و از آن به انگیزه‌های مختلف و صور گوناگون استفاده می‌شود. تثبیت حقانیت گفتار و دفاع از حقوق از انگیزه‌های اصلی و انسانی این پدیده است که سوء استفاده‌های بسیار از آن شده است.

گمان می‌رود مجموع روایات وارده از اولیای دین در راستای مقابله با موارد سوء این پدیده و تأیید و تثبیت صور انسانی آن باشد، مثلاً در احادیث این مفاهیم به چشم می‌خورد:

۱) تحریم سوگند دروغ.
۲) مکروه دانستن سوگند راست.
۳) پرهیز از استفاده از سوگند برای اثبات حقوق مالی اندک.
۴) منحصر کردن سوگندها به واژه‌های خاص.
۵) باطل دانستن سوگندی که تحلیل یا تحریم به همراه داشته باشد.
۶) بی اثر دانستن سوگندهایی که بر اثر خشم ادا شود.
۷) نپذیرفتن سوگند فرزند، برده، همسر و...[2]

نمونه‌هایی از سوگندهای واهی که اولیای دین آنها را الغا کرده‌اند می‌تواند در ترسیم این نظریه مفید افتد:

زنی سوگند یاد کرد که پس از فوت شوهر ازدواج نکند و گرنه برده آزاد کرده و قربانی کند.[3]

زنی سوگند یاد کرد که برده‌اش را آزاد کرده و پیاده حج گذارد، نزد شوهرش که در شهر دیگر به سر می‌برد رود.[4]

زنی، زنی را به غذا دعوت کرد و او سر باز زد، سوگند یاد کرد که پیاده به حج رود،

۱. جزیری، پیشین، ج ۲، ص ۶۲.
۲. عاملی، پیشین، ج ۱۶، ص ۱۱۵ـ۱۸۲، به مجموع این روایات توجه شود.
۳. همان، ص ۱۷۶، ب ۴۵، ح ۱.
۴. همان، ص ۱۷۷، ح ۲.

بردههایش را آزاد کند با او زیر یک سقف در نیاید و بر یک سفره ننشیند.[۱]

زنی سوگند یاد کرد که اگر با خواهرش حرف زند، بردگانش آزاد و اموالش در راه خدا هدیه شود.[۲]

این نمونهها آدمی را به یاد برخی سوگندها، که الآن نیز کم و بیش در میان مردمان کم دانش و دون فرهنگ به چشم میخورد، میاندازد. اگر شریعتی بخواهد جلوی چنین الزامهای خودساخته را بگیرد، باید از اهرمهای یادشده فوق بهره جوید. از اینرو، مشکل بتوان گفت سپردن امضای سوگند فرزند یا همسر به دست شوهر و پدر قانون تعبّدی عام است؛ به نحوی که اگر فرزند عالم و فرزانه با اندیشه و تأمل سوگندی یاد کرد پدر او که فردی عامی و بیسواد است بتواند او را باز دارد. و فرض آن است که در این روایت اشاره نشده که سوگندِ آزاردهنده پدر یا شوهر منوط به رضای پدر و شوهر است.

به هر حال، این نکته از ملاحظهٔ مجموعِ روایات باب «قسم» قابل انتزاع است، گرچه نمیتوان با دلیل قاطع از آن دفاع کرد.

البته مطرح نشدن مسئله در میان مذاهب اسلامی شاهد دیگری میتواند بر این نظر باشد.

نتیجهٔ بحث این است که در توقف نذر زن ادلّه تمام نبود، اما نسبت به سوگند و قسم ادلهٔ لفظی معتبر وجود داشت و معْظَم فقیهان بدان ملتزم بودند. تنها یک فرضیه مطرح شد که اگر قابل دفاع و اثبات باشد از دوام این روایات میکاهد و آن را به شرایط جوامع و فرهنگها گره میزند.

۵. اعمال مستحبی زن

اعمال مستحبی که در احادیث از آنها یاد شده و شوهر را محق دانسته که از آن منع کند عبارت است از: روزهٔ مستحبی و حج مستحبی. اعتکاف را نیز فقیهان بدینها ملحق کردهاند. این سه مورد را به تفکیک مورد بررسی قرار میدهیم:

الف - روزه مستحبی

این مطلب در احادیث متعددی از پیامبر(ص) بیان شده است.

۱) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن مالک بن عطیة عن محمد بن مسلم عن ابیجعفر(ع) قال: قال النبی(ص): «لیس للمرأة ان تصوم تطوعاً الا باذن زوجها».[۳]

---

۱. همان، ص ۱۳۱، ح ۱۰.
۲. همان، ج ۱۶، ص ۱۵۷، ب ۱۱، ح ۲.
۳. همان، ج ۷، ص ۳۹۳، ب ۸، ح ۱.

(روا نیست زن بدون اذن همسر روزهٔ مستحبی بگیرد).

۲) محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن خالد عن القاسم بن عروة عن بعض اصحابه عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «لایصلح للمرأة ان تصوم تطوعاً الا باذن زوجها».[۱]

(صلاح نیست زن بدون اجازهٔ شوهر روزهٔ مستحبی بگیرد).

۳) محمدبن علی بن الحسین باسناده عن الزهری عن علی بن الحسین(ع) فی حدیث قال: «و اما صوم الاذن فان المرأة لاتصوم تطوعاً الا باذن زوجها».[۲]

(روزهٔ با اجازه، عبارت است از روزهٔ مستحب زن با اجازهٔ شوهر).

۴) و باسناده (الصدوق) عن نشیط بن صالح عن هشام بن الحکم عن ابی عبدالله(ع) قال: قال رسول‌الله(ص): «من فقه الضیف ان لایصوم تطوعاً الا باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعاً الا بإذنه و امره ومن صلاح العبد وطاعته و نصیحته لمولاه ان لا یصوم تطوعاً الا باذن مولاه وامره...».[۳]

(از نشانه‌های فقه و دانایی میهمان است که بدون اجازهٔ میزبان روزه ندارد. از نشانه‌های اطاعت زن از شوهر آن است که از شوهر برای روزهٔ مستحبی اذن بگیرد. از نشانه‌های صلاح و اطاعت و خیرخواهی برده نسبت به مولا آن است که بدون اذن او روزه نگیرد).

۵) و بإسناده (الصدوق) عن حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابیه جمیعاً عن الصادق عن آبائه (ع) فی وصیة النبی(ص) لعلی(ع) قال: «یا علی لاتصوم المرأة تطوعاً الا بإذن زوجها».[۴]

(زن بدون اذن شوهر روزه ندارد).

۶) محمد بن علی بن الحسین عن احمد بن الحسن القطان عن الحسن بن علی العسکری عن محمد بن زکریا البصری عن جعفر بن محمد بن عمارة عن ابیه عن جابر بن‌یزید الجعفی قال سمعت اباجعفر محمد بن علی الباقر(ع) یقول «...ولا یجوز لها ان تصوم تطوعاً الا باذن زوجها».[۵]

۸ و ۷) حدیث ۳ در صفحات ۲۴۴ و ۲۴۹ و حدیث ۱ در صفحهٔ ۲۶۵ و ۲۶۶ از این نوشتار نیز متضمن این مطلب است.

در میان این روایات حدیث معتبر وجود دارد، گرچه بیشتر آن‌ها غیرمعتبر است. بدین جهت از بررسی تفصیلی سند خودداری می‌شود.

بحث اصلی این است که لسان این احادیث حرمت است یا کراهت، بدین معنا که زن

---

۱. همان، ح ۲.
۲. همان، ص ۳۹۵، ب ۱۰، ح ۱.
۳. همان، ص ۳۹۶، ح ۲ و ۳.
۴. همان، ح ۴.
۵. همان، ج ۱۴، ص ۱۶۳، ب ۱۲۳، ح ۱.

نمی‌تواند روزه بدارد، مگر از شوهر اذن بگیرد یا این که با نهی شوهر روزه باطل می‌شود. یا معیار منافات روزه با حق شوهر است، آن هم در صورتی که استیفای حق با روزه قابل جمع نباشد. هر یک از این‌ها در میان فقیهان قائل دارد.

این قول که زن مطلقاً نمی‌تواند روزه بدارد مگر با اذن شوهر، بسیار ضعیف است و کمتر فقیهان بدان ملتزم هستند. فقیهانی مانند شیخ مفید[۱]، شیخ طوسی، ابن ادریس و صاحب *مدارک* چنین نظری دارند.[۲]

سیدمرتضی، سلاّر، ابن حمزه و ابن زهره گفته‌اند:[۳] «روزهٔ بدون اذن کراهت دارد و تفصیلی در کلامشان نیست.»

شهید در *لمعه* میان نهی و عدم آن فرق گذاشته. در صورت اول معتقد است روزه باطل و در صورت دوم روزه را مکروه می‌داند.[۴]

صاحب *جواهر*[۵]، مرحوم آیت الله خویی[۶] تفاوتی میان نهی و عدم اذن نگذاشته و روزه را صحیح می‌دانند.

صاحب *عروه*[۷] و مرحوم آیت الله خویی[۸] معتقدند اگر با حق شوهر منافات داشته باشد، روزه جایز نیست.

امام خمینی[۹] در همین فرض فتوا نداده و احتیاط کرده است یعنی با فرض منافات روزه با حق شوهر می‌گوید: «احتیاط آن است که روزه نگیرد.»

این اختلاف اقوال نشان از این دارد که نمی‌توان در مسئله دعوای اجماع کرد همان گونه که فقیه بزرگ، صاحب *جواهر*، در آن تشکیک کرده؛ گرچه وی ادعای اجماع را مظنون می‌داند.[۱۰]

به نظر می‌رسد این روایات نمی‌تواند دلالت بر بطلان روزه بدون اذن یا با نهی شوهر داشته باشد، زیرا:

اولاً معارض دارد و آن صحیحهٔ علی بن جعفر است:

> علی بن جعفر فی کتابه عن اخیه قال: «سالته عن المرأة تصوم تطوعاً بغیر اذن زوجها قال: لاباس».[۱۱]

(پرسیدم: زن می‌تواند روزه مستحبی بدارد؟ فرمود: مانعی نیست).

---

۱. مفید، پیشین، ص ۳۰.
۲. نجفی، پیشین، ج ۱۷، ص ۱۳۱ـ۱۳۲.
۳. همان، ص ۱۳۱.
۴. همان.
۵. همان، ص ۱۳۲.
۶. خویی، ابوالقاسم، مبانی *العروة الوثقی* ـ کتاب النکاح ـ لطفی، قم ۱۳۶۷ش/۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۱۳.
۷. *العروةالوثقی*، ج ۲، ص ۷۲.
۸. خویی، پیشین، ص ۳۱۳.
۹. طباطبایی یزدی، پیشین.
۱۰. نجفی، پیشین، ج ۱۷، ص ۱۳۲.
۱۱. عاملی، پیشین، ج ۷، ب ۸، ص ۳۹۴، ح ۵ و ج ۱۴، ص ۱۱۳، ب ۷۹، ح ۵.

چون این صحیحه صریح در جواز است و آن روایت‌ها ـ به فرض ـ ظهور در حرمت و منع دارد، لذا صحیحه مقدم شده و آنها حمل بر کراهت می‌شود که قاعده جمع در چنین مواردی چنین است. و نمی‌توان قیدی اضافه کرد، زیرا آنها به اطلاق منع می‌کردند و این صحیحه نسبت به همان اطلاق تصریح به جواز دارد.

ثانیاً قراینی در آن احادیث است که ظهور در منع تحریمی ندارد. مثلاً در حدیث چهار - که به صحیحهٔ هشام تعبیر شده[1] ـ این که از فقه میهمان آن است که روزه ندارد یا خیرخواهی بنده در این است که با اذن مولا اقدام به روزه کند. یا تعبیرهایی که در پایان روایت آمده که اگر چنین نکنند، میهمان جاهل است، فرزند عاق شده است و... همه این‌ها نشان از عدم رعایت آداب معاشرت دارد وحدیث درصدد مبالغه در رعایت این آداب و حفظ این حریم‌هاست. این مطلب را صاحب *جواهر*[2] و آیت‌الله خویی[3] نیز بیان کرده‌اند.

ثالثاً این که در این احادیث به زن خطاب شده که چنین نکن و در هیچ مورد به مرد خطاب نشده که حق داری منع کنی، نشان دیگری از عدم ممنوعیت به معنای حرمت است. بلکه اقتضای زندگی جمعی این است که برخی از کارها با هماهنگی باشد. در یک جمع خانوادگی اگر مادر روزه باشد نوعی ناهماهنگی در معاشرت است همان طور که اگر میهمان یا میزبان چنین باشند. بنابراین، لسان این روایات مانند آن است که به شاگرد یا فرزند گفته می‌شود در برابر معلم بلند شو یا این گونه از او احترام کن. این‌ها به معلم حقی نمی‌دهد که اگر شاگرد تخلف کرد او را توبیخ کند یا به مجازات کشاند. به زن گفته می‌شود اگر خواستی روزهٔ مستحبی بگیری بهتر آن است که با شوهرت هماهنگ باشی، ولی این بدان معنا نیست که شوهر حق مسلم قانونی پیدا کرده و می‌تواند از این کار منع کند.

رابعاً: ذکر این عبارت در کنار بیان حکم میزبان و میهمان و فرزند، که در آنها قطعاً حرمت مراد نیست، قرینه خواهد بود که نسبت به زن نیز حکم چنین است. در پایان به نقل فرمایشی از صاحب *جواهر* و مرحوم آیت الله خویی می‌پردازیم:

صاحب *جواهر* فرموده است:

> ادعای این که مرد مالک منافع همسرش می‌باشد به گونه‌ای که می‌تواند او را از روزه گرفتن باز دارد قابل قبول نیست، به ویژه که مرد می‌تواند از زن استمتاع کند و روزه مانع آن نیست و به ویژه که عبادت‌های شرعی برده مانند ذکر و تفکر مجاز است و با حق مولا منافی نیست. بلکه مولا حق ندارد که بنده را از این قبیل کارهای عبادی و مستحب باز دارد. زیرا دلیل این اعمال عبادی عام است و شامل بنده و حُرّ می‌شود. و گرچه بین این

---

۱. خویی، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۱.
۲. نجفی، پیشین، ج۱۷، ص ۱۳۱ـ۱۳۲.
۳. خویی، پیشین، ص ۱۲.

ادله و دلیل وجوب اطاعت از مولا عموم من وجه است اما نمی‌توان گفت ادلهٔ وجوب اطاعت بر آنها حاکم است.

به فرض که این را در باب برده بپذیریم، در مورد زن قابل پذیرش نیست زیرا اطاعت از شوهر در این امور که منافی استمتاع نیست وجوبی ندارد. بنابراین، روزهٔ زن صحیح است ولو شوهر او را نهی کند. مگر این که در مسئله ادعای اجماع شود. زیرا من در مسئله مخالفی ندیدم و مخالفان در فرض عدم اذن شوهر اختلاف داشتند. اما در فرض نهی شوهر سخنی روشن از آنها نقل نشده است. بنابراین مظنهٔ اجماع وجود دارد. به هر حال با نبود اجماع درستی روزهٔ زن با نهی شوهر رأیی قوی است؛ به همان بیانی که گفته شد. به ویژه اگر مرد غایب باشد یا این که مرد نشوز داشته باشد یا مریض باشد، روزه با حق او منافات نداشته باشد.[1]

آیت الله خویی فرموده است:

خلاصه نظر اصح آن است که روزه‌های مستحبی میهمان و فرزند بدون اذن میزبان و پدر مکروه است. همین طور است زن و برده نسبت به شوهر و آقا. چه شوهر و آقا نهی کنند از روزه یا نه، زیرا صحیحهٔ هشام مطلق است (تفاوتی بین نهی و عدم نهی در آن نیست) و آن را بر کراهت حمل کردیم زیرا ظهور آن قابل قبول نبود. به این مطلب شیخ صدوق در *علل الشرایع* تصریح کرده است. و خلاصهٔ نظر شیخ صدوق آن است که مضمون این حدیث به قطع باطل است. زیرا کسی نگفته باید در مباحات، چه رسد به مستحبات، از پدر، آقا و شوهر اذن گرفت. بدین صورت که اگر فرزند نماز شب خواند بدون اجازه از پدر معصیت کرده و فاسق شود. بلکه در جای خود گفته‌ایم با نهی پدر نیز این کار مجاز است. مگر آن که مستلزم ایذاء والدین شود. بنابراین، معیار در مورد فرزند و پدر ایذاء است و نسبت به شوهر و مولا تنافی با حقوق آنها.[2]

خلاصه، دلیلی قوی در دست نیست که روزه مستحبی زن را منوط به اذن شوهر کند، مگر آن که با حق استمتاع مرد معارضه داشته باشد. به تعبیر دیگر روزهٔ مستحبی زن صحیح است با فرض عدم اذن شوهر و حتی با نهی شوهر. مگر آن که با حق استمتاع مرد منافی باشد، البته حق استمتاع نیز در مراحلی با روزه، ناسازگار نیست. بخشی از آن ناسازگار است که باید دید آیا مرد می‌تواند آن را اعمال کند با فرض روزهٔ استحبابی زن یا نه؟ که از این قسمت در بحث تمکین جنسی سخن می‌گوییم.

---

۱. نجفی، پیشین، ج ۱۷، ص ۱۳۱ـ۱۳۲.

۲. خویی، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۳.

ب - اعتکاف

اعتکاف یک عبادت مستحب است. فقیهان یکی از شرایط آن را برای زن اذن همسر دانسته‌اند. مرحوم سید محمد کاظم طباطبایی یزدی در *عروة الوثقی* در ضمن شرط هفتم اذن شوهر را آورده است در صورتی که با حق وی منافی باشد.[۱] امام خمینی در این شرط اشکال کرده گرچه به احتیاط واجب این استیذان را لازم دانسته است.[۲]

برای لزوم استیذان دلیل خاص لفظی موجود نیست. فقیهان از دو طریق بر این امر استدلال کرده‌اند:[۳]

۱) خروج زن از منزل بدون اذن شوهر جایز نیست.

۲) روزهٔ مستحبی زن باید به اذن همسر باشد.

و چون اعتکاف هم مستلزم خروج از منزل است (زیرا باید در مسجد انجام شود) و هم مستلزم روزه گرفتن (زیرا یکی از شرایط اعتکاف روزه است) بنابراین از دو جهت درستی اعتکاف به اذن شوهر منوط است. لیکن در مباحث قبل پیرامون خروج از منزل و روزهٔ مستحبی بحث شد و هیچ کدام دلیل نداشت. تنها امری که قابل قبول شد، این که اگر خروج زن یا روزهٔ او با حق استمتاع مرد منافی باشد جایز نیست. بنابراین اگر شوهر به سفر رفته است یا مریض است و یا ناتوانی جنسی دارد، در این صورت اعتکاف زن مترتب بر اذن شوهر نیست. همان گونه که آیت‌الله خویی فرموده است، ایشان خروجی را حرام می‌داند که با حق استمتاع منافی باشد.[۴] و نیز روزه مستحبی را در فرض تنافی جایز نمی‌داند.[۵] بر این اساس نمی‌توان به اطلاق، از این عمل استحبابی زن منع کرد. بلکه فتوای صاحب عروه که مشروط است قابل قبول و موجّه است. مگر این که حق استمتاع مرد را محدود کنیم که در آینده بحث خواهیم کرد. در این صورت بدون شرط، اعتکاف زن صحیح است.

ج - حج استحبابی

صاحب *عروة الوثقی* فرموده است:

> در حج استحبابی اذن شوهر و مولا لازم است، بلکه در پاره‌ای اذن پدر و مادر نیز لازم می‌باشد.

---

۱. طباطبایی یزدی، پیشین، ج ۲، ص ۷۸. ۲. همان.

۳. محسن حکیم، مستمسک *العروة الوثقی*، منشورات مکتبة آیة‌الله المرعشی، قم ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۵۵۰؛ خویی، پیشین، ج ۲، ص ۳۶۱_۳۶۲. ۴. همان، ص ۳۶۲.

۵. همان، ص ۳۱۳.

آیت‌الله خویی دلیل آن راحرمت خروج زن بدون اذن دانسته‌اند.[۱] به برخی از روایات نیز استدلال شده است:

۱) محمد بن الحسن باسناده عن موسی بن القاسم عن ابن جبلة عن اسحاق بن عمار عن ابی‌الحسن قال: سألته عن المرأة الموسرة قد حجت حجةالاسلام تقول لزوجها احجنی من مالی اله ان یمنعها من ذلک؟ قال: «نعم و یقول لها حقی علیک اعظم من حقک علّی فی هذا رواه الصدوق و الکلینی».[۲]

پرسیدم: زن ثروتمندی که حج واجب را به جا آورده، از شوهرش می‌خواهد او را به حج برد از مال خود زن، آیا شوهر می‌تواند زن را منع کند؟ فرمود: «آری، شوهر به زن می‌گوید: حق من بر تو عظیم‌تر است از حق تو بر من».

۲) محمد بن علی بن الحسین فی الخصال عن احمد بن الحسن القطان عن الحسن بن علی العسکری عن محمد بن زکریا البصری عن جعفر بن محمد بن عمارة عن ابیه، عن جابر بن یزید الجعفی قال: سمعت اباجعفر محمد بن علی الباقر(ع) یقول: «... ولا یجوز ان تحج تطوعاً الا بإذن زوجها».[۳]

(جایز نیست زن بدون اذن شوهر حج استحبابی بجا آورد).

به جز روایات به اجماع نیز استناد شده است. مرحوم حکیم نقل کرده که برخی «بلاخلاف» گفته و گروهی «لانعلم خلافاً بین اهل العلم» و گروهی دعوای اجماع و اجماع محقق کرده‌اند.[۴]

بررسی این ادلّه را از احادیث شروع می‌کنیم. حدیث نخست اعتبار رجالی دارد، اما حدیث دوم به جهت ناشناخته بودن ابن عماره و پدرش و هم چنین اختلاف نظری که نسبت به جابر در میان دانشیان رجال وجود دارد مورد شک و تردید است.

از جهت دلالت نیز با برخی سؤال‌ها مواجه است.

۱) در حدیث نخست، زن از مرد می‌خواهد که او را به حج برد و حضرت می‌فرماید چنین حقی بر مرد ندارد. اما اگر خود زن بخواهد به سفر حج رود در این حدیث پاسخ داده نشده است و نمی‌توان جواب این مطلب را از حدیث دریافت کرد؛ آنچه مورد نظر است همین مطلب دوم می‌باشد.

۲) گذشته از آن، حدیث ناظر به واقعه‌ای خاص است. مشخصات سؤال‌کننده و شرایط او تبیین نشده است و تعمیم آن و استنتاج قانون عام امری آسان نیست.

۳) در حدیث دوم به زن خطاب شده که چنین عملی انجام ندهد، اما به مرد خطاب نشده که می‌تواند منع کند. همان گونه که در بحث قبل گذشت محتمل است از باب هماهنگی در نظام

---

۱. خویی، *المعتمد*، کتاب الحج ــ ج ۳، ص ۱۹۶.
۲. عاملی، پیشین، ج ۸، ص ۱۱۰، ب ۵۹، ح ۲.
۳. همان، ج ۱۴، ص ۲۲۸.
۴. حکیم، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۸.

خانواده باشد و ناظر به یک امر الزامی نباشد، به ویژه که در این حدیث بسیاری از توصیه‌ها به زن اخلاقی و استحبابی است. بنابراین دشوار است که بتوان به این احادیث استناد جست.

اجماع نیز با توجه به این ادلّهٔ لفظی ارزش ندارد. تنها نکته‌ای که باید توجه شود این است که حج استحبابی با حق مرد نباید تنافی داشته باشد؛ البته از حد و قلمرو آن در آینده سخن می‌گوییم. و نیز اگر کسی خروج زن را مطلقاً منوط به اذن شوهر بداند باید در این مسئله نیز، آن را منوط سازد و گفته شد که در ادلّهٔ خروج زن چنان اطلاقی نیست. آن مقدار که مسلم است صورت تنافی با حق شوهر است.

حاصل آن که عبادات مستحبی زن منعی ندارد، مگر در یک فرض خاص که باید حدود آن را تعیین نمود.

۶. سیادت و هاشمی بودن

در متون فقهی گرچه مسئله به طور مستقل مورد گفت‌وگوی عالمان و نقد و نظر آنها قرار نگرفته و در مبانی و لوازم حقوقی آن تأملی درخور نشده است، اما می‌توان رگه‌های اصلی بحث را در ضمن فتاوای برخی فقیهان به دست آورد.

سخن در این است که فرزندان از جهت حقوقی به پدر نسبت دارند یا مادر یا هر دو؟ و آیا می‌توان از این مسئله در باب ریاست و سرپرستی مرد شاهد و گواهی به دست آورد یا خیر؟

باید توجه کرد که بررسی کنونی غیر از ولایت پدر و غیر از حق حضانت است. از آن دو مستقلاً سخن خواهیم گفت.

بحث کنونی در صحت انتساب و آثار حقوقی مترتب بر آن می‌باشد. این موضوع را فقها در بحث خمس و مسئله وقف طرح کرده‌اند و مورد اختلاف نظر قرار گرفته است. قبل از تحلیل و استنتاج باید مطالب مسلم را در این مسئله نشان داد.

۱) در محرمیّت، انتساب از طریق مادر یا پدر تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

۲) در اصل ارث نیز انتساب از طریق مادر یا پدر یکسان است. گرچه در مقدار ارث تفاوت کمّی میان دو جنس وجود دارد که امری جداست.

۳) در بحث وقف اختلافی نیست که وقتی بر فرزندان وقف کند، دختر و پسر را شامل می‌شود. صاحب *جواهر* فرموده است: «اگر بر فرزندانِ فرزندان وقف کند فرزندان دختر و پسر، مذکر و مؤنث، را شامل می‌شود و در این مطلب خلافی نیست بلکه دعوای اجماع شده است».[۱]

این نشان می‌دهد که انتساب از طریق مادر هم آثار حقوقی دارد.

---

۱. نجفی، پیشین، ج ۲۸، ص ۱۰۳.

آنچه مورد نزاع و اختلاف آرا شده مسئلهٔ خمس است که سیادت و هاشمی بودن را از طریق پدر ارزش می‌گذارند.

در این زمینه، آیت‌الله خویی(ره) کلامی عمیق و متین دارند که در تصویر موضوع مفید است: سخن در دو مقام است: ۱ـ آیا فرزند بر فرزندان دختر صادق است که در این مسئله شکی نیست و عرف و لغت بدان گواهی می‌دهد. بدین جهت، فرزندان حضرت زهرا(س) فرزندان رسول خدا(ص) شمرده می‌شوند و عیسی از نسل ابراهیم به شمار می‌آید و تمام قوانین ازدواج و ارث و غیره بر فرزندان دختر نیز مترتب است. در حدیث است که امام صادق(ع) فرمود: «اولدنی ابوبکر مرتین». (ابوبکر دوبار مرا به دنیا آورد).

این گفته از آن روست که ام‌فروه، مادر امام صادق(ع)، از دو جهت با ابوبکر منسوب است.

۲ـ بحث دوم آن است که از منسوبین به هاشم چه کسانی خمس می‌برند. آیا تمام فرزندان هاشم استحقاق خمس دارند یا برخی از آنان. در روایات خمس و زکات تعبیرهایی به کار رفته، مانند هاشمی، بنوهاشم که فقط منسوبین از طرف پدر را شامل می‌شود.[۱]

این تفکیک نشان می‌دهد که انتساب منحصر به پدر نیست اما قانون‌گذار در یک مورد حکم خاصی مترتب کرده است و این از باب آثار حقوقی انتساب نیست. مثل این که کسی بگوید فرزندان حسین که در فلان شهر زندگی می‌کنند، از این مال می‌توانند استفاده کنند. این سخن گرچه تبعیضی در میان فرزندان حسین است، اما به انتساب بر نمی‌گردد، جهتی دیگر مورد نظر گوینده بوده است.

در بحث خمس نیز گرچه همه فرزندان هاشم محسوب می‌شوند، اما قانون‌گذار این استحقاق مالی خاص را به برخی از فرزندان هاشم اختصاص داده و آن را با تعبیری ویژه بیان داشته است و دیگران را از حکم استثنا نموده و آنان را مشمول قانون زکات دانسته است.

خلاصه آن که از این مطلب هیچ گونه شهادت و گواهی، تأیید و استدلال به سودِ موضوعِ ریاست مرد در خانواده نمی‌توان داشت، و نیازی به طرح اختلاف نظرها ودیدگاه‌ها نیست. طالبان می‌توانند به منابع بحث رجوع کنند.[۲]

۷. تمکین جنسی

این مسئله پس از آیهٔ «اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء»[۳] مهم‌ترین دلیلی است که درباب سرپرستی

---

۱. مستند عروة *الوثقی*، کتاب الخمس، ص ۳۱۷ـ۳۱۸.

۲. رک: مستمسک *العروة الوثقی*، ج ۹، ص ۵۷۳ـ۵۷۵؛ *زن در آئینه جلال و جمال*، ص ۴۱۷ـ۴۱۹؛ *الحدائق الناضرة*، ج ۱۲، ص ۴۱۱ـ۴۱۲ و ج ۲۲، ص ۲۴۲ـ۲۵۰ *مدارک الأحکام*، ج ۵، ص ۴۰۲.

۳. نساء ۴:۳۴

خانواده بدان تمسک می‌شود. چنان که ملاحظه شد، در مباحث قبل نذر و قسم، عبادات مستحبی و... منوط به مسئلهٔ خروج زن از منزل و حق جنسی مرد می‌شد و حتی بسیاری از فقیهان خروج از منزل را نیز بدین مسئله ارجاع می‌دادند. بدین معنا که حریم خروج زن از منزل را با حقوق مرد سنجیده و آن را تحدید می‌کرد. بنابراین، به جا است بحثی کامل و مستوفی در این باب صورت پذیرد.

برای تبیین موضوع بحث باید گفت که، تمکین گاهی معنای عام دارد که خروج از منزل را نیز در بر می‌گیرد و گاهی کاربردی خاص دارد که فقط به مسائل و حقوق جنسی بر می‌گردد.

از طرف دیگر تمکین با مسئلهٔ نفقه در منابع فقهی و حقوقی، ارتباط وثیق دارد. هم چنین نشوز و تعیین حد و مرز آن.

در اینجا به این مباحث نظر نیست زیرا از اینها مجموعه در بحث «تمکین ونشوز» در فصل دوم سخن می‌گوییم. آنچه در اینجا بدان نظر داریم مسئلهٔ تمکین جنسی، حد و مرز آن، و میزان تأثیر آن در سرپرستی و ریاست خانواده است.

نخست، ادلهٔ مسئله را به طور گسترده می‌آوریم، آنگاه به بحث و بررسی در حریم و حدود آن می‌پردازیم. بر این مسئله به سه دلیل رایج در متون فقهی، یعنی کتاب، سنت و اجماع تمسّک می‌شود.

الف - کتاب

«وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لاَتَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّٰهُ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ* نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُلاَقُوهُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ».[1]

(تو را از حیض زنان می‌پرسند. بگو: حیض رنجی است پس در ایام حیض از زنان دوری گزینید و به آنها نزدیک مشوید تا پاک گردند وچون پاک شدند از آنجاکه خدا فرمان داده است با ایشان نزدیکی کنید، هر آینه خدا توبه‌کنندگان و پاکیزگان را دوست دارد. زنانتان کشتزار شما هستند. هر جا که خواهید به کشت‌زار خود درآیید و کاری کنید که مستوجب کرامت شوید و از خدا بترسید و بدانید که به نزد او خواهید شد و مؤمنان را بشارت ده).

گفته می‌شود «أنیٰ» در زمان و مکان استعمال می‌شود و در این آیهٔ مبارکه مطلق آمده، بنابراین به مردان حق هرگونه بهره‌وری جنسی از زن را می‌دهد. مردان در هر زمان و مکان و هر نوع استمتاعی را می‌توانند از همسر خود داشته باشند.[2]

---

۱. بقره ۲:۲۲۲-۲۲۳

۲. رک: *مبانی العروة* ـ کتاب النکاح ـ ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲.

برخی روایت‌ها که در تفسیر آیه وارد شده نیز این اطلاق را تأیید می‌کند مانند:

۱) محمد بن مسعود العیاشی عن ابی‌بصیر عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «سألته عن الرجل یأتی اهله فی دبرها فکره ذلک وقال: و ایاکم و محاش النساء و قال: انما معنی «نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَکَمُ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ» ایّ ساعة شئتم».[1]

ابو بصیر گوید: «از امام صادق پرسیدم آیا مرد می‌تواند از پشت با همسرش نزدیکی کند. حضرت از این سؤال ناراحت شد و فرمود از وطی در دُبُر زنان بپرهیزید و فرمود: معنای آن آیه این است که هر زمان که خواستید می‌توانید با زنانتان نزدیکی کنید».

این حدیث اطلاق از حیث زمان را تأیید می‌کند.

۲) محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن عبدالله بن ابی یعفور قال: «سألت ابی‌عبدالله(ع) عن اتیان النساء فی اعجازهن قال: لابأس به ثم تلا هذه الایة «نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَکَمُ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ» قال: حیث شاء».[2]

عبدالله بن ابی یعفور گوید: «از امام صادق(ع) درباره نزدیکی با زنان از پشت سؤال کردم؟ حضرت فرمود: مانعی ندارد. سپس این آیه را تلاوت کرد و فرمود: هرگونه که خواستید».

این حدیث اطلاق در کیفیت را بیان می‌دارد.

۳) علی بن ابراهیم فی تفسیره قال: «قال الصادق(ع) فی قوله تعالی «فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ» ای متی شئتم فی الفرج».[3]

امام صادق(ع) فرمود: «معنای آیه این است که هر زمان خواستید می‌توانید از رو به رو با زنان نزدیکی کنید».

این حدیث نیز اطلاق زمانی را بیان می‌کند. بجز این‌ها روایت‌های دیگری نیز هست.[4] باید گفت:

اولاً آیه در مقام رفع حظرْ است. یعنی وقتی ممنوعیت ایام حیض مرتفع شد، نزدیکی با زن در هر زمان و مکان یا به هر شکل ممنوع نیست. اما آیه درصدد اثبات این که تمام انواع استمتاع در هر زمان و مکان و... حق مرد است یا تکلیف زن، نیست. به تعبیر دیگر اطلاق آیه در جهت جواز و رفع حظر است، نه در جهت اثبات حق یا تکلیف.

ثانیاً همان گونه که علامه طباطبایی فرموده[5]، آیه در صدد بیان این است که زنان برای بقای نسل مانند حرث می‌باشند، و بقای نوع تقیید زمانی یا مکانی برنمی‌دارد؛ بنابراین درصدد اثبات حق استمتاع برای مرد به صورت مطلق نیست.

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۰۲، ب ۷۲، ح ۹.
۲. همان، ص ۱۰۴، ب ۷۳، ح ۱۰.
۳. همان، ص ۱۰۱، ح ۶.
۴. همان، ص ۱۰۱، ح ۱ و ص ۱۰۲، ح ۷ و ۸ و ص ۱۰۴، ح ۱۱.
۵. *المیزان*، ج ۲، ص ۲۱۲ـ۲۱۳.

ثالثاً ظهور «أنّیٰ» در زمان است و نسبت به مکان یا امور دیگر ظهوری ندارد تا بتوان از آن استفاده اطلاق کرد.[۱]

رابعاً روایت‌ها، گذشته از ارسال، معارض یک‌دیگر هستند. در یکی اطلاقِ زمانی اثبات شده اما نحوهٔ استمتاع را محدود و وطی دُبُر را منع کرده است. اما حدیث دیگر اطلاق از حیث نحوهٔ استمتاع را تثبیت کرده و وطی دُبُر را جایز دانسته است. بنابراین به آنها نمی‌توان در تفسیر آیه استناد کرد.

ب - سنّت

به روایت‌های متعددی در این موضوع می‌توان استناد جُست که لازم است نخست آنها را ذکر کرده و سپس به بررسی محتوای آنها بپردازیم.

۱) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن مالک بن عطیة عن محمد بن مسلم عن ابی‌جعفر(ع)... ما حق الزوج علی المرأة فقال: «...ولا تمنعه نفسها و ان کانت علی ظهر قتب».[۲]

یکی از حقوق شوهر بر زن آن است که خود را از او دریغ مدارد ولو بر پشت شتر باشد.

۲) حدیث عزرمی که در صفحه ۲۴۹ آن را نقل کردیم.

۳) و بالاسناد عن ابن ابی‌حمزة عن ابی‌المعزا عن ابی‌بصیر عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «اتت امرأة الی رسول الله فقالت: ما حق الزوج علی المرأة قال ان تجیبه الی حاجته و ان کانت علی قتب و لا تعطی شیئاً الا باذنه فان فعلت فعلیها الوزر و له الأجر و لاتبیت لیلة و هو علیها ساخط قالت یا رسول‌الله و ان کان ظالماً قال: نعم».[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «زنی نزد رسول خدا آمد و پرسید حق شوهر چیست؟ فرمود: او را اجابت کند ولو بر پشت شتر باشد، مالی را بدون اذن او نبخشد اگر چنین کند ثواب آن به شوهر رسد وعقابش بر زن است، و این که شبی را به صبح نرساند در حالی که شوهر از او ناخشنود است. زن گفت: گرچه شوهر ظالم است، فرمود: بلی».

۴) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن ابی‌عبدالله عن ابیه عن فضالة بن ایوب عن ابی‌المعزا عن ابی‌بصیر عن ابی‌جعفر(ع) قال: «قال رسول‌الله(ص) للنساء لا تطولن صلاتکم لتمنعن ازواجکن».[۴]

---

۱. مبانی *العروة*، کتاب النکاح، ج ۱، ص ۱۳۱.
۲. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۱۲، ح ۱. این حدیث با اندک تفاوتی در منابع اهل سنت نیز آمده است؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۹۵، ش ۱۸۴۳.
۳. همان، ح ۳.
۴. همان، ص ۱۱۷، ب ۸۳، ح ۱.

(رسول خدا فرمود نمازتان را طولانی نکنید که شوهرانتان را (از خود) منع کنید).

۵) و عنهم عن احمد عن موسی بن القاسم عن ابی‌جمیله عن ضریس الکناسی عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «ان امرأة اتت رسول‌الله(ص) لبعض الحاجة فقال لها لعلک من المسوّفات قالت و ما المسوفات یا رسول‌الله(ص) قال: المرأة التی یدعوها زوجها لبعض الحاجة فلا تزال تسوفه حتی ینعس زوجها فینام فتلک التی لاتزال الملائکة تلعنها حتی یستیقظ زوجها».[1]

(زنی نزد رسول خدا(ص) آمد و تقاضایی داشت، حضرت فرمود: نکند تو از «مسوّفات» باشی؟ گفت: آنها کیان‌اند؟ فرمود: زنی که شوهرش او را برای نیاز جنسی می‌خواند و او شوهر را از سر باز کند تا او را چُرت فراگرفته و خوابش برد. این زن را فرشتگان لعنت می‌کنند تا زمانی که بیدار شود).

۶) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد وعن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد وعن علی بن ابراهیم عن ابیه جمیعاً عن جابر بن عبدالله قال سمعته یقول: «قال رسول‌الله(ص) الا اخبرکم بشرار نساءکم الذلیلة فی اهلها العزیزة مع بعلها العقیم الحقود التی لا تتورع من قبیح المتبرجة اذا غاب عنها بعلها الحصان معه اذا حضر، لاتسمع قوله و لا تطیع امره و اذا خلا بها بعلها تمنعت منه کما منع الصعبة عند رکوبها و لاتقبل منه عذراً و لا تغفر له ذنباً».[2]

(رسول خدا فرمود: بدترین زنان را به شما معرفی می‌کنم، زنی که در خانوادهٔ خود نرم‌خو است اما با شوهر سازش ندارد. نازا و کینه‌ورز است. از زشتی‌ها پروا ندارد. در غیاب شوهر اهل تبرّج و خودآرایی است، اما در حضور شوهر خوددار است. از شوهر شنوایی و فرمان‌برداری ندارد. در خلوت از زناشویی امتناع ورزد؛ مانند شتر بدخو از لغزش شوهر نمی‌گذرد و خطای او را نمی‌بخشد).

۷) محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن ابی‌عبدالله البرقی عن غیر واحد عن زیاد القندی عن ابی‌وکیع عن ابی‌اسحاق السبیعی عن الحارث الاعور قال: قال امیرالمؤمنین(ع): «قال رسول الله خیر نساءکم نساء قریش الطفهنّ بازواجهن و ارحمهن باولادهن المجون لزوجها الحصان علی غیره قلنا وما المجون قال التی لاتمنع».[3]

(رسول خدا فرمود: بهترین زنان، زنان قریش‌اند، به شوهران خود لطف دارند و با کودکان مهربان‌اند. با شوهران شوخ چشم و با دیگران خوددارند. پرسیدیم: شوخ چشم چگونه است؟ فرمود: زنی است که شوهر خود رااز آمیزش خود منع نکند).

۸) مکارم الاخلاق عن النبی(ص) قال: «لایحل لامرأة تنام حتی تعرض نفسها علی زوجها تخلع ثیابها و تدخل معه فی لحافه فتلزق جلدها بجلده فاذا فعلت ذلک فقد عرضت».[4]

---

۱. همان، ح ۲.
۲. همان، ص ۱۸، ب ۷، ح ۱.
۳. همان، ص ۲۰، ب ۸، ح ۳.
۴. همان، ص ۱۲۶، ب ۹۱، ح ۵.

جایز نیست زنی به خواب رود مگر آن که خود را بر شوهر عرضه بدارد، لباس خود را بکَند و با او در لحاف رود، پوست خود را به پوست شوهر بچسباند. اگر چنین کرد خود را عرضه کرده است.

۹) روایاتی که در تفسیر آیهٔ «نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ» آوردیم، نیز بر این مطلب دلالت دارد.

۱۰) حدثنا هناد حدثنا ملازم بن‌عمرو قال: حدثنی عبدالله بن بدر عن قیس بن طلق عن ابیه طلق بن علی قال: قال رسول‌الله(ص): «اذا الرجل دعا زوجته لحاجته فلتأته و ان کانت علی التنور».[1]

اگر مردی زنش را برای نیاز جنسی بخواند، بدو پاسخ دهد ولو در تنور باشد.

۱۱) حدیث ۸ در صفحه ۲۵۱ نیز بر همین مطلب دلالت داشت.

در میان این روایات حدیث صحیح السند نیز وجود دارد، اگر چه اکثر آنها با موازین رجالی منطبق نیست و اعتبار رجالی ندارد به ویژه آنها که دلالت روشن‌تری دارد از نظر سند با مشکل مواجه است. مثل حدیث ۲ که چند راوی غیرموثق دارد وحدیث ۳ که ابن ابی حمزة مشکل دارد و حدیث ۸ که مرسل است. احادیث ذیل آیهٔ «فاتوا حرثکم» نیز همه مرسل‌اند و... سخن را با فرض صحت، به دلالت آنها اختصاص می‌دهیم:

یک. در این روایت‌ها اطلاقی دیده نمی‌شود. بدین معنا که شوهر هرگاه از زن خواهشی داشت او باید اجابت کند. به گونه‌ای که اگر زن از جهت جسمی، روحی و روانی آمادگی ندارد، باز هم بر او اجابت خواستهٔ شوهر واجب باشد. بلکه این روایات به زن توصیه می‌کند، از روی عناد و لجاجت به شوهر جواب نفی ندهد.

شواهدی بر این مطلب در این احادیث وجود دارد که بدان اشاره می‌کنیم:

الف - در تعدادی از این احادیث کلمهٔ «منع» به کار رفته مثل حدیث ۱، ۴، ۶ و ۷ ظهور این کلمه آن است که بدون هیچ عذر و بهانه پاسخ منفی دهد. اگر زن هیچ عذری ندارد و تنها از روی عناد و لجاجت شوهر را باز می‌دارد منع است.

ب - تعبیر طولانی کردن نماز در حدیث ۴ یا مسوفه بودن در حدیث ۵ نیز دلالت دارد که زن بی جهت می‌خواهد از خواستهٔ شوهر شانه خالی کند. گروهی از فقها نیز تصریح کرده‌اند که در ادله اطلاقی نیست.

صاحب عروه فرموده است:

> ذکر بعض الفقها ممن قال بالجواز انه یتحقق النشوز بعدم تمکین الزوجة من وطیها دبراً. و هو مشکل لعدم الدلیل علی وجوب تمکینها فی کل ما هو جایز من انواع الاستمتاعات حتی یکون ترکه نشوزاً.[2]

(برخی فقیهان که وطی در دُبُر را جایز می‌دانند معتقدند اگر زن در این مورد تمکین

---

۱. سنن ترمذی، ج ۳، ص ۴۶۵، ش ۱۱۶۰.

۲. طباطبایی یزدی، پیشین، ج ۲، ص ۸۰۸، م ۳.

نداشته باشد ناشزه خواهد شد. ولی این مشکل است زیرا دلیلی نیست که وجوب تمکین در تمام استمتاعاتِ جایز را بر زن واجب گرداند، تا ترک یکی از آنها نشوز محسوب شود).

مرحوم حکیم فرموده است:

نصوصی که دلالت دارد واجب است زن مطیع شوهر باشد (در امور جنسی) خالی از اجمال نیست، زیرا به ضرورت نمی‌توان در هر کار (استمتاع) به آن احادیث تمسک جست. و روایاتی که زن را «لعبهٔ مرد» یا «ریحانهٔ مرد» معرفی می‌کند نیز اطلاقی ندارد که هر استمتاعی را بگیرد. همین طور است روایاتی که دلالت دارد زن باید خواستهٔ شوهر را اجابت کند «ولو کانت علی ظهر قتب».[1]

دو. گذشته از آن که این ادله اطلاق ندارد، معارض یا مقیدهایی در روایات در مقابل آنها وجود دارد مانند:

۱) محمد بن یعقوب عن الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشا عن ابان عن بعض اصحابه عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «سألته عن اتیان النساء فی اعجازهن قال هی لعبتک فلا توذها».[2]

(از امام صادق(ع) پرسیدم وطی در دُبُر زن چه حکمی دارد؟ فرمود: «زن بازیچه تو است او را آزار مده).

۲) و عن الفتح بن یزید الجرجانی قال کتبتُ الی الرضا(ع) فی مثله فورد الجواب «سألت عمن اتی جاریة فی دبرها و المرأة لعبة الرجل فلا توذی وهی حرث کما قال الله».[3]

امام رضا(ع) در پاسخ پرسشی فرمود: «از وطی در دُبُر همسر سؤال کردی بدان زن بازیچهٔ مرد است او را آزار مده، و زن چنان که خدا فرمود کشتگاه است».

۳) محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی عن ابی‌عبدالله(ع) قال: قال رسول‌الله(ص): «انما المرأة لعبة من اتخذها فلا یضیعها».[4]

پیامبر فرمود: «زن لُعبه است، هر کس زن گرفت او را ضایع نکند».

۴) محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن اسباط عن محمد بن حمران عن عبدالله بن ابی‌یعفور قال سألت اباعبدالله(ع) عن الرجل یأتی المرأة فی دبرها «قال لاباس اذا رضیت قلت: فأین قول الله عزوجل «فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» قال: هذا فی طلب الولد فاطلبوا الولد من حیث امرکم الله ان الله عزوجل یقول: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ».[5]

---

۱. حکیم، پیشین، ج ۱۴، ص ۶۴ـ۶۵.
۲. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۰۷، ب ۷۲، ح ۴.
۳. همان، ص ۱۰۲، ح ۱۰.
۴. همان، ص ۱۱۹، ب ۸۶، ح ۲.
۵. همان، ص ۱۰۳، ب ۷۳، ح ۲.

عبدالله بن ابی‌یعفور گوید از امام صادق(ع) پرسیدم نزدیکی با زن در دُبُر چه حکمی دارد؟ فرمود: «اگر زن راضی باشد مانعی ندارد. گفتم: پس چگونه است قول خداوند عزوجل: با آنها از آن جایی که خدا دستور داده نزدیک شوید. فرمود: آیهٔ قرآن مربوط به نزدیکی برای طلب فرزند است. پس، فرزند را از جایی که امر فرموده طلب کنید. خدای عزوجل فرمود: زنان شما کشتزار شمایند، پس برای کشت بدانها نزدیک شوید هر گاه مباشرت آنها را بخواهید.»

حدیث سوم و چهارم از جهت سند معتبر و دلالت آنها نیز روشن است: از آزار رساندن دراستمتاع و بهره‌وری جنسی منع می‌کند و برخی استمتاع‌ها را به رضایت او موکول می‌سازد.

سه. برخی از احادیث، بهانه‌تراشی زن و مرد را در استمتاع ناروا دانسته و از آن باز می‌دارد.

محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید عن محمد بن الفضیل عن ابی‌الصباح الکنانی قال سالت اباعبدالله(ع) عن قول الله عزوجل لاتضار والدة بولدها ولا مولود له بولده قال: «کانت المراضع تدفع احدیهن: الرجل اذا اراد الجماع فتقول لا ادعک انی‌اخاف ان احیل فاقتل ولدی هذا الذی فی بطنی. و کان الرجل تدعوه امرأته فیقول انی اخاف ان اجامعک فاقتل ولدی فنهی الله عن ذلک ان یضار الرجل المرأة و المرأة الرجل».[1]

(ابوالصباح گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم معنای این آیه چیست که نباید پدر و مادر به خاطر فرزند متضرر شوند. فرمود: «بچه‌ای که در شکم مادر است زن و شوهری را از هم دور سازد. یعنی زن باردار شیرده، شوهر را از نزدیکی منع می‌کند و می‌گوید ممکن است فرزندم از بین برود. یا این که مرد از نزدیکی با همسرش امتناع ورزد و گوید به فرزندم آسیب می‌رسد».

ج - اجماع

سومین دلیلی که می‌توان بدان تمسّک کرد اجماع است. این که تمکین زن از حقوق شوهر است و بر زن واجب می‌باشد امری مسلّم است و بر آن دعوای اجماع نیز شده است. صاحب جواهر مدعی اجماع شده است.[2]

لکن حد و مرز این تمکین مورد اجماع نیست. به تعبیر دیگر ادعای اجماع بر این که تمکین مطلقاً بر زن واجب است، آن گونه که در کلام شهید ثانی آمده، واهی و بی‌اساس است.

شهید ثانی چنین مدعی شده است:

قوله: (التمکین) المراد تخلیة الزوجة بین نفسها وبین الزوج بحیث لاتخص بالتخلیة موضعاً کبیتها و بلدها دون آخر بل فی کل مکان اراده الزوج مما یصلح للاستمتاع بحسب حالها و کذلک الزمان. و یمکن ان یرید بالمکان ما یعم البدن کالقبل و غیره مما

۱. همان، ص ۱۳۷، ب ۱۰۲، ح ۱.

۲. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۳۰۳.

یسوغ فیه الاستمتاع و کلاهما معتبر فی التمکین وان کان الاول اظهر».[1]

(تمکین یعنی زن میان خود و شوهر حائل قرار ندهد به گونه‌ای که مکان یا زمان خاصی را به استمتاع اختصاص دهد و ممکن است مراد از مکان تمام بدن زن باشد، آنچه که قابلیت استمتاع از آن هست. در تمکین هر دو نوع آمادگی معتبر است. البته معنای اول روشن‌تر است).

و نیز فرموده است:

«بشرط (التمکین الکامل) وهو ان تخلی بینه وبین نفسها قولاً وفعلاً فی کل زمان و مکان یسوغ فیه الاستمتاع فلو بذلت فی زمان دون زمان او مکان کذلک یصلحان للاستمتاع فلا نفقة لها... و (للساکتة بعد العقد ما) ای مدة لم تعرض التمکین علیه بان تقول سلمت نفسی الیک فی ای مکان شئت ونحوه وتعمل بمقتضی قولها حیث یطلب. ومقتضی ذلک ان التمکین الفعلی خاصة غیرکاف...».[2]

(تمکین یعنی اعلام آمادگی با فعل و سخن در هر مکان و زمان از سوی زن. به‌نحوی که اگر در زمان یا مکان خاصی دریغ ورزد استحقاق نفقه ندارد. و نیز اگر زن مدتی را از عقد نکاح ساکت باشد و تمکین خود را بر شوهر اعلام نکند و نگوید که آمادگی آن را در هر جا و هر زمان دارد و به مقتضای گفته خود عمل نکند استحقاق نفقه ندارد. معنای این سخن این است که تمکین فعلی کافی نیست).

دعوای اجماع بر چنین اطلاقی بی‌وجه است زیرا:

اولاً با وجود روایات یادشدهٔ قبل، اجماع مدرکی است و فقیهانی که چنین دعوایی داشته باشند بر آن احادیث تکیه کرده‌اند.

ثانیاً: مسئله با این گستردگی در کلام فقیهان متقدم طرح نشده تا بتوان از توافق آرا به اجماع دست یافت.

ثالثاً فقیهانی به صراحت یا تلویح مخالف چنین اطلاقی هستند و با وجود مخالفت آنان نمی‌توان مدعی اجماع شد.

شیخ طوسی در *مبسوط* فرموده است:

و اذاکان الزوج عظیم الخلقة کبیر البدن غلیظ الذکر وکانت ضعیفة نحیفة نضو الخلق علیها فی جماعه شدة ضرر و لا تأمن الجنایة علیها بافضاء او غیره، منع من جماعها لقوله تعالی: «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعرُوفِ» ومن المعروف ان یکون الجماع علی صفة یلتذان به.[3]

(اگر مرد درشت هیکل باشد و زن نحیف و لاغر، و نزدیکی با او احتمال ضرر وخطر

---

۱. *مسالک الأفهام*، ج ۱، ص ۵۸۴.
۲. شرح *لمعه*، ج ۲، ص ۱۲۲.
۳. طوسی، محمد بن حسن، پیشین، ج ۶، ص ۱۳.

دارد، شوهر حق ندارد با او جماع کند، زیرا عشرت به معروفی، که فرمان قرآن است، اقتضا دارد: نزدیکی به گونه‌ای باشد که زن و شوهر از آن لذت برند).

این سخن نشان می‌دهد که تمکین آن نیست که فقط شوهر لذت برد، بلکه باید هر دو احساس لذت کنند و این مطلب با این سخن که تمکین در هر زمان و مکان بر زن واجب است و... ناسازگار است.

صاحب *جواهر* برخی از آنچه را فقها به عنوان تمکین کامل پذیرفته‌اند بی‌دلیل خوانده و نمی‌پذیرد. ایشان وجوب ابراز لفظی را بدون دلیل می‌داند و تمکین را بر آن متوقف نمی‌کند.[1]

مرحوم خوانساری در *جامع المدارک* فرموده است:

... مراد از تمکین کامل آن است که گفتیم، نه این که اظهار تمکین هم بر زن لازم باشد به این که با لفظ بیان دارد یا خود را بر شوهر عرضه دارد. برخی خواسته‌اند لزوم این امر را از حدیث (و علیها ان تتطیب بأطیب طیبها و تتلبس بأحسن ثیابها و تتزین بأحسن زینتها و تعرض نفسها غدوة و عشیة) استفاده کنند. ولی باید گفت آنچه در این حدیث آمده، بر زن واجب نیست زیرا سیره قائم است که این امور مراعات نمی‌شود. بنابراین باید گفت این امور بر زن استحباب دارد.[2]

صاحب *حدایق* نیز برخی از آنچه در روایات آمده از قبیل اظهار زینت، پوشیدن لباس زیبا و... را مستحب می‌داند.[3]

رابعاً اجماعِ نقل شده نسبت به مترتب بودن نفقه بر تمکین است، نه بر وجوب تمکین و تعیین حد و مرز آن.

عبارت *جواهر* در نقل اجماع چنین است:

انما الکلام فی الشرط وقدر النفقة واللواحق واما الشرطالمتفق علیه فاثنان الاول ان یکون العقد دائماً فلا نفقة لذات العقد المنقطع اجماعاً بقسمیه کما عرفته فیما تقدم. والثانی التمکین الکامل و هو التخلیة بینها و بینه علی وجه به یتحقق عدم نشوزها الذی لاخلاف فی اعتباره فی وجوب الانفاق بل الاجماع بقسمیه علیه....[4]

(سخن در شروط، اندازه و ملحقات نفقه است. شرط مورد اتفاق دو تاست: ۱ـ عقد دائم باشد. بر این اساس در عقد موقت نفقه نیست واجماع دلالت دارد. ۲ـ تمکین کامل. یعنی زن میان خود و شوهر حائلی نگذارد؛ آن حیلولتی که سبب نشوز است .این نیز شرطی است اجماعی).

۱. نجفی، پیشین، ص ۳۰۷.
۲. *جامع المدارک*، ج ۴، ص ۴۳۵.
۳. بحرانی، یوسف، پیشین، ج ۲۳، ص ۱۲۱.
۴. نجفی، پیشین، ص ۳۰۳.

تا این جا دلیل کتاب و سنت و اجماع مورد بررسی قرار گرفت و اطلاقی در آنها نبود. گذشته از این بررسی دو مطلب دیگر نیز در ارتباط با این ادله درخور درنگ و تأمل است:

۱) بر فرض، اطلاق ظاهری ادله گذشته تام باشد قطعاً از موارد انزجارآور انصراف دارد. مانند استمتاع از بینی، دهان، چشم، گوش و نمونه‌های فراوان دیگر، که قطعاً اطلاقِ دلیل از آن انصراف دارد. پس از این انصراف، و سقوط اطلاق، ادله مجمل خواهد بود و قدر متعارف آن جهت است.

۲) بر فرض اطلاق، مواردی که موجب ایذاء شود، با ادلهٔ حرمت ایذاء مؤمن و مسلم، باید تخصیص بخورد و نمی‌توان قائل به تعمیم و شمولِ ادله شد.

نتیجه آن که این ادله حد ومرز حق مرد یا زن را در استمتاع جنسی بیان نداشته وتنها اصل آن را می‌توان از ادله استنتاج کرد. یعنی اطلاقی در آن نیست و نمی‌توان موارد مشکوک را با آن روشن ساخت.

مثلاً در مباحث قبل، نذر زن یا عبادت مستحبی را برخی منوط می‌کردند به عدم تنافی با حق شوهر؛ وقتی حق شوهر معلوم و واضح نیست چگونه می‌توان از روزهٔ مستحبی زن جلوگیری کرد، با فرض این که دلیل خاص نداشت؛ هم چنین مسئلهٔ نذر و خروج زن از منزل است.

اگر گفتیم در شریعت اسلامی، اصل حق استمتاع مرد و هم چنین زن مسلّم شده اما وسعت و محدودهٔ آن بیان نگشته -که نتیجهٔ بررسی ادله چنین بود- باید گفت دین آن را به عرف واگذار کرده است. و آیهٔ شریفهٔ «عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» نیز بر این امر دلالت دارد. هم چنان که شیخ طوسی با استناد به این آیهٔ مبارکه التذاذ طرفینی را در استمتاع مطرح کرد. بنابراین ملاک و معیار عرف هر زمان است.

دکتر کاتوزیان نیز در بحثی چنین معتقد است:

> در مورد تمکین خاص نیز عرف و اخلاق داوری نهایی را به عهده دارد. لزوم تمکین به این معنا نیست که احساس زن به حساب نیاید. دادرسی درباره روابط عاطفی و انسانی دقیق‌تر از آن است که در قاعده و اصل بگنجد. زن در روابط زناشویی ماشین بهره‌برداری نیست. انسان است و باید با او چنان رفتار شود که شخصیت انسان اقتضا دارد. بنابراین، در این داوری نیز معیار تمیز تمکین به معنایی که حقوق و اخلاق مقرر داشته است، جنبهٔ نوعی و شخصی را با هم دارد.[۱]

و این عرف را قانون‌گذار می‌تواند به صورت قوانین اجرایی لازم‌الرعایه در آورد تا ضمانت

---

۱. کاتوزیان، ناصر، *حقوق خانواده*، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۸.

اجرا نیز داشته باشد. بر این اساس تغییری در قوانین مربوط به تمکین جنسی بدین شکل صورت گرفت:

این قاعده که شوهر را هیچ گاه نمی‌توان به ارتکاب تجاوز جنسی علیه همسرش محکوم کرد از سال ۱۷۳۶ متعاقب یک تصمیم قضایی در حقوق انگلستان وجود داشته است؛ لیکن در روز ۱۴ مارس ۱۹۹۱ دادگاه استیناف، مبانی این قاعده، یعنی این ادعا که زن به وسیلهٔ ازدواج رضایت خود را برای برقراری نزدیکی جنسی در طول مدت ازدواج اعلام کرد، غیر واقع‌بینانه خواند و رأی داد که شوهر نیز ممکن است مرتکب تجاوز جنسی به همسرش شناخته شود. این رأی مجلس اعیان ابرام شد.[1]

جمع‌بندی مباحث

در پاسخ به سؤال دوم که حدود ریاست تا کجاست؟ با توجه به این که در ادلّه اطلاق و تبیینی نبود، به بررسی موارد پرداخته تا پس از بررسی آنها به نتیجه برسیم. هفت مورد را مورد دقت و تأمل قرار دادیم:

۱. خروج از منزل، سفر، قصد توطن و قصد مسافرت ۲. تنبیه بدنی ۳. تصرفات مالی زن ۴. نذر و قسم ۵. عبادات مستحبی ۶. سیادت و هاشمی بودن ۷. تمکین جنسی.

سه مورد دیگر یعنی ولایت و حضانت، نفقه و طلاق نیز به بحث‌های مستقل آینده موکول شد. از بررسی موارد هفتگانه این مطالب به دست آمد:

۱) در برخی، اصل آن مورد شک و تردید قرار گرفت مانند نذر ،منع از تصرفات مالی و سیادت.

۲) برخی دیگر، یا دلیل نداشت یا به جهت عدم اطلاق به برخی موارد دیگر مترتب گشت، مانند خروج از منزل و عبادات مستحبی، که متوقف بر حق استمتاع مرد شد.

۳) برخی موارد، اثبات آن مورد شک بود، مانند تنبیه بدنی که گفته شد حکم ثابت تعبدی نیست بلکه شارع مقدس در صدد تعدیل و براندازی عرف زمان بوده است.

۴) در تمکین جنسی نیز گفتیم که به جهت عدم اطلاق ادله، حد و مرز آن به عرف واگذار شده است. نتیجه این می‌شود که اگر در پاسخ سؤال اول مدیریت مرد بر خانواده را پذیرفتیم، از ادلهٔ شرعی، حریم و حد و مرز آن قابل استخراج نیست، بدین معنا که شارع در این جهت سکوت کرده و آن را به عهدهٔ عرف گذاشته است. نتیجه این که قانون‌گذار عرفی می‌تواند حریم مدیریت مرد را در شرایط مختلف نشان دهد.

البته ممکن است گفته شود که این عدم تعیین و واگذاری به عرف جوامع می‌تواند شاهدی

---

۱. میرمحمدصادقی، حسین، ـ مترجم ـ *تحلیل مبانی حقوق جزا*، دانشگاه شهید بهشتی، تهران ۱۳۷۱ ش، ص ۲۸۷.

باشد که شریعت اسلامی در اصل مدیریت مرد نیز نظر ثابتی ندارد و آن را تغییرپذیر می‌داند. این احتمال جای درنگ و تأمل دارد.

سؤال سوم: مبنای ریاست مرد

پاسخ این مطلب در توضیح آیه «اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» گذشت. این آیهٔ قرآن مبنای قوّامیت را فضیلت مردان وانفاق آنان می‌داند. در تفسیر فضیلت دیدگاه‌های مختلفی ارائه شد. آنچه در آنجا مورد قبول واقع شد توان جسمانی بیشتر مردان بود. بدان معنا که عارض شدن برخی حالات جسمانی بر زنان چون حاملگی، قاعدگی، شیردادن بچه و... نوعی ناتوانی را برای وی به همراه دارد. این ضعف، فضیلت و زیادتی در جانب مردان نشان می‌دهد که با ضمیمهٔ اصل انفاق مرد را برای قوامیّت مهیا کرده است.

این خلاصه‌ای از مباحث قبل است که برای توضیحِ این سؤال کافی به نظر می‌آید.

سؤال چهارم: ریاست مرد دائمی است یا متغیر؟

در بحث‌های مبسوط گذشته مبانی پاسخ این سؤال را بیان کردیم و می‌توان آنها را چنین جمع‌بندی کرد:

ریاست مرد متغیر است در صورتی که:

۱) معتقد شویم ادله در صدد تبیین عرف زمان شارع است و در صدد تثبیت یک قاعدهٔ ثابت نیست. آن گونه که برخی پذیرفتند و ما در حد یک احتمال معقول با آن برخورد کردیم.

۲) اگر گفتیم قرآن کریم مبنای ریاست را فضیلت و انفاق مردان قرار داده و فضیلت چنان که گذشت همان توان جسمانی است و این دو چنان که ظهور آیه است علت جعل این قوامیت است، بنابراین ریاست می‌تواند متغیر باشد؛ آنجاکه این شرایط در فردی از زنان یافت شود و مرد فاقد آن باشد.مگر این که بگوییم فضیلت و انفاق حکمت قانون است که البته دچار تکلف شده‌ایم.

۳) اگر دو مطلب قبل را نپذیریم. باز امکان تغییر ریاست مرد وجود دارد، زیرا چنان که در بند شش گفتیم ریاست مرد، مانند هر ریاست دیگر، منوط به اهلیت و صلاحیت در حوزهٔ آن ریاست است. اگر در ادله، سخنی از این مطلب به میان نیامده به جهت وضوح آن است. مگر می‌توان ریاست خانواده را به دست دیوانه یا سفیه و کودن و... سپرد. آنجاکه مدیر خانواده مصالح حوزهٔ ریاست را رعایت نکند قطعاً از این مقام معزول است. بلی در مقام نزاع زن و مرد باید داور حکم کند که مرد صلاحیت دارد یا خیر؟

بنابراین، به فرض قبول ریاست برای مردان ویژگی‌های فطری و عقلانی هر مدیر را مرد باید

دارا باشد. فرد معتاد که زندگی را بر باد می‌دهد هیچ گاه چنین ریاستی ندارد. مرد عیاش و هرزه قطعاً از منظور نظر خارج است.

سؤال پنجم: فقدان صلاحیت مرد

جواب سؤال پنجم نیز به طور ضمنی داده شد که اگر مرد لیاقت ندارد، از ریاست معزول است اما رسیدگی به این مسئله در حیطهٔ کار داوران است. و زنی که واجد شرایط است عهده‌دار ادارهٔ خانواده می‌شود.

سؤال ششم: راه‌های جلوگیری از سوء استفاده از ریاست خانواده

به نظر می‌رسد در جامعهٔ کنونی ما، سوءاستفاده مردان را سه عامل سبب می‌شود:

۱) فرهنگ عمومی مردسالاری در جامعه.

۲) ضعف و ابهام برخی قوانین حقوق خانواده.

۳) ضعف دستگاه‌های قضایی ولو بدین جهت که زنان حضور فعال در دادگاه‌های خانواده ندارند.

برای از بین بردن زمینه‌های سوء استفاده باید عوامل آن را از میان برداشت. باید با تبیین درست شریعت در دوره‌های مختلف آموزشی و طرح درست آن به صورت مستمر در رسانه‌های عمومی زمینه تحول فرهنگی در جامعه را فراهم ساخت. از سوی دیگر، بازنگری در قوانین خانواده به صورت عمیق و عالمانه و تبیین حیطهٔ ریاست و برداشتن مفاهیم گنگ و چندپهلو از متون قانون دومین گامی است که در این راستا باید برداشته شود. و تلاش سوم این است که با آموزش‌های جدی و صحیح به بازسازی ذهنیت دست‌اندرکاران محاکم خانواده همت گماشته شود و زنان در این تشکیلات جایگاهی ویژه و فعال پیدا کنند.

فصل دوم: تمکین و نشوز

مقدمه

تمکین و نشوز یکی از مباحث حقوق خانواده است. تمکین به معنای انجام وظایف زناشویی و نشوز مقابل آن است. این موضوع وابستگی عمیق به مبحث ریاست خانواده دارد و مبانی پذیرفته شده در آنجا روشنگر حریم این موضوع است. تمکین و نشوز غالباً نسبت به زن به کار می‌رود و آثار آن در مورد زن منظور نظر فقیهان و حتی حقوق‌دانان بوده است. یعنی از تمکین و نشوز زن سخن می‌گویند نه مرد!

در این فصل برآنیم تأملی بر ابعاد این مبحث داشته و در تبیین برخی زوایای مبهم آن بکوشیم.

مطالب این فصل را به این شرح دنبال می‌کنیم:

یک. سیری در قانون مدنی ایران در باب تمکین و نشوز

دو. سیری در منابع فقهی

سه. تبیین تمکین و نشوز

چهار. تمکین و نشوز زن یا مرد یا هر دو

پنج. آثار حقوقی تمکین و نشوز

شش. ضمانت اجرا در آثار حقوقی تمکین و نشوز

یک. سیری در قانون مدنی ایران

در قانون مدنی ایران عنوان تمکین و نشوز به کار نرفته و حقوق‌دانان آن را از برخی مواد استنباط کرده‌اند:

مادهٔ ۱۱۰۸ ــ «هرگاه زن بدون مانعِ مشروع از ادای وظایف زوجیت امتناع کند، مستحق نفقه نخواهد بود».

مادهٔ ۱۰۸۵ ـ «زن می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفای وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند، مشروط بر این که مهر او حالّ باشد و این امتناع مسقط حق نفقه نخواهد بود».

مادهٔ نخست بر نشوز دلالت دارد. برخی حقوق‌دانان از آن تمکین عام را نیز استفاده کرده‌اند. و مادهٔ دوم را مستند برای تمکین خاص گرفته‌اند.

دو مادهٔ دیگر در قانون مدنی ایران آمده که وظایف مشترک زن و مرد را بیان می‌کند:

مادهٔ ۱۱۰۳ ـ «زن و شوهر مکلّف به حسن معاشرت با یکدیگرند».

مادهٔ ۱۱۰۴ ـ «زوجین باید در تشیید مبانی خانواده و تربیت اولاد خود به یکدیگر معاضدت نمایند».

دو. سیری در منابع فقهی

در فقه شیعی بحث از تمکین و نشوز، ضمن بحث از مهر، نفقه و قسم (یکی از واجبات شوهر) ذکر می‌شود. موضوع تمکین عنوان مستقلی ندارد. اما از نشوز به طور مستقل یا به همراه قسم و شقاق یاد می‌شود.

شیخ طوسی در *مبسوط*[۱] و *خلاف*[۲] برای نشوز عنوان مستقل قرار داده است. قبل از وی ابن زهره در *غنیه* فصلی مختصر را به نشوز و عصیان زن اختصاص داده است.[۳] فقیهان متقدم چون حلبی، سلار و ابن براج اشاره‌ای به بحث داشته‌اند.[۴]

از زمان محقق حلّی به این سو بحث‌های فقهی در این زمینه انسجام بیشتری یافته و غالباً از تمکین و نشوز در بحث مهر، نفقه و قسم و نشوز سخن گفته می‌شود. محقق در *شرایع* چنین مشی کرده است.[۵] در *مختصرالنافع* در بحث نفقات و قسم و نشوز به مسئله نظر کرده است.[۶] شهید اول در *لمعه*[۷] در هر سه مورد بدان پرداخته، و همین شیوه در کتب فقهی متأخّر منظور نظر قرار گرفته است. در بحث مهر، آنجا از تمکین سخن می‌رود که اگر مرد مهر را نپرداخت بر زن تمکین واجب نیست. در بحث نفقه یکی از شرایط وجوب نفقه بر مرد، تمکینِ کامل ذکر می‌شود و در بخش قسم بدین مناسبت از نشوز سخن می‌رود که ناشزه حق قسم ندارد. با این همه در کتب فقهی کنکاشی پیرامون تمکین و حدود آن به چشم نمی‌خورد که بتوان به گونه‌ای دقیق و مستدل در اطراف مسئله سخن گفت و از آن دفاع کرد. مثلاً واژهٔ تسلیم یا امکان یا تمکین در نوشته‌های فقهی قدیم به چشم می‌خورد اما از آن تعریفی به دست نداده‌اند. شاید بتوان به جزم گفت اولین

---

۱. مروارید، علی‌اصغر، *سلسلة الینابیع الفقهیة*، مؤسسة فقه الشیعة، بیروت ۱۴۱۳ ق، ج ۳۸، ص ۳۱۸.
۲. همان، ص ۹۵.
۳. همان، ج ۱۸، ص ۲۸۰.
۴. همان، ص ۸۶ و ۱۳۵ و ۱۷۵.
۵. همان، ج ۱۹، ص ۵۰۴ و ۵۱۳ و ۵۱۸.
۶. همان، ص ۵۴۴ و ۵۴۷.
۷. همان، ص ۶۸۶ و ۶۸۷ و ۶۹۰.

تعریف از تمکین، سخن شهید ثانی در *مسالک الافهام* است[۱] و فقیهان پس از وی تا حدودی از وی تبعیت کرده‌اند. نشوز نیز حالی بهتر ندارد، زیرا معمولاً به خروج المرأة عن طاعة الزوج معنا می‌شود. اما طاعةالزوج و حریم آن (تمکین) روشن نیست. این گزارشی فشرده از سیر مسئله در متون فقهی بود.

سه. تبیین تمکین و نشوز

همان‌گونه که یاد شد تبیینی روشنگر از تمکین و نشوز در کلام فقیهان به چشم نمی‌خورد، بلکه گاهی با مثال مقصود خود را ابراز داشته یا در قالب اماره و نشانه از آن سخن گفته‌اند.

شیخ طوسی در *مبسوط* می‌گوید: «تمکین آن است که زن خود را کاملاً تمکین کند». آن‌گاه در قالب مثل گفته است:

> اگر زن تمکین کامل نداشت، مثل این که بگوید تسلیم تو هستم در خانهٔ پدرم یا در خانهٔ مادرم یا در شهر خاص نه شهرهای دیگر، استحقاق نفقه ندارد زیرا تمکین کامل حاصل نشده است.[۲]

محقق در *شرایع الاسلام* فرموده است:

> تمکین کامل آن است که زن میان خود و شوهر حائلی قرار ندهد به طوری که در زمان یا مکان خاص خود را به او بسپارد. از این رو اگر در زمانی خاص یا مکانی خاص تسلیم بود، تمکین حاصل نیست.[۳]

در کلام دیگر، فقیهان نیز تعریف تمکین از همین حد تجاوز نکرده است.

شیخ طوسی بدون آن که نشوز را تعریف کند علائم گفتاری و رفتاری آن را از قبیل بدزبانی و به پا نخاستن در برابر شوهر را آورده است.[۴] محقق در *شرایع* آن را خروج از طاعت معنا کرده و سپس امارات آن را بیان کرده است.[۵] برخی گفته‌اند نشوز خروج زن از خانهٔ شوهر بدون اذن است.[۶]

نمونه هایی که برای نشوز در کلام فقیهان دیده می‌شود نیز می‌تواند راهنمایی برای رسیدن به حقیقت آن باشد. برخی از فقیهان فتوا داده‌اند که اگر زن از وَطْی در دُبُر اِبا کند ناشزه است.[۷] و نیز

---

۱. *مسالک الأفهام*، ج ۱، ص ۵۸۴. ۲. *المبسوط*، ج ۶، ص ۱۱.
۳. حلّی، جعفر بن حسن، *شرایع الإسلام*، منشورات الأعلمی، تهران ۱۳۸۹ ق، ج ۲، ص ۳۴۷.
۴. طوسی، پیشین، ج ۴، ص ۳۳۷. ۵. حلی، پیشین، ص ۳۳۸.
۶. *الفقه الاسلامی و أدلته*، ج ۷، ص ۷۹۲. ۷. *العروةالوثقی*، ج ۲، ص۸۰۸.

اگر از همراهی شوهر در سفر سر باز زند ناشزه است و...[1] برخی گفته‌اند مرد می‌تواند زن را از شیر دادن بچه منع کند تا استمتاع بهتر و بیشتری داشته باشد.[2] این‌ها نمونه‌هایی از مصادیق تمکین و نشوز است.

باید دانست که تمکین در ادلهٔ شرعی موضوع حکم قرار نگرفته است. یعنی در هیچ آیه و روایتی حکمی بر تمکین مترتب نشده، بلکه این واژهٔ انتزاعی است که فقیهان از ادله به دست آورده‌اند. لذا گاهی تسلیم یا امکان را به جای تمکین به کار می‌برند. اما نشوز ریشهٔ قرآنی دارد و در دو آیه شرح شده است.[3]

حقوق‌دانان مسلمان با تأثر از متون دینی پژوهش‌های روشن‌تری ارائه کرده‌اند. غالب آنان ارتباطی وثیق بین تمکین و عرف و آداب و رسوم اجتماعی قائل‌اند.

در کتاب *حقوق خانواده* نوشتهٔ دکتر صفایی و امامی چنین آمده است:

> از جملهٔ آثار ریاستِ مرد بر خانواده تکلیف تمکین برای زن است. تمکین دارای یک معنای خاص و یک معنای عام است. تمکین به معنای خاص آن است که زن نزدیکی جنسی با شوهر به طور متعارف را بپذیرد و جز در مواردی که مانع موجّهی داشته باشد از برقراری رابطهٔ جنسی با او سرباز نزند. اما تمکین به معنای عام آن است که زن وظایف خود را نسبت به شوهر انجام دهد و از او در حدود قانون و متعارف اطاعت کند و ریاست شوهر را در خانواده بپذیرد. پس اگر شوهر توقعات نامشروع یا نامتعارفی از زن داشته باشد زن مکلّف به اطاعت از او نیست. مثلاً اگر شوهر زن را از ادای فرایض مذهبی باز دارد یا از زن بخواهد که اموالش را به او انتقال دهد زن می‌تواند از اطاعت شوهر سر باز زند.[4]

دکتر کاتوزیان با صراحت این نکته را بیان کرده است:

> مفهوم تمکین نیز مانند ریاست شوهر وابسته به رسوم اجتماعی و اخلاق عمومی است. تمکین در عرف حقوقی ما دو معنای عام و خاص دارد: تمکین عام به معنای قبول ریاست شوهر بر خانزاده و محترم شمردن ارادهٔ او در تربیت فرزندان و ادارهٔ مالی و اخلاقی خانواده است. ولی تمکین خاص ناظر به رابطهٔ جنسی زن با شوهر و پاسخ دادن به خواسته‌های مشروع او است. در تمکین عام، معیار تمیز اموری که شوهر می‌تواند از زن انتظار داشته باشد عرف است. داوری باید نوعی باشد و شوهر سخت‌گیر و باریک‌بین حق ندارد انتظاری بیش از اندازهٔ متعارف از زن داشته باشد. ولی در این راه بایستی درجهٔ تمدن و تحصیلات و سن و سایر خصوصیت‌های زن و شوهر را نیز در

---

۱. همان، ص ۷۹۷.
۲. طوسی، پیشین، ج ۶، ص ۳۶.
۳. نساء ۴:۷۹۷
۴. صفایی و امامی، *حقوق خانواده*، ج ۱، ص ۱۷۳.

نظر گرفت. به بیان دیگر، ضابطهٔ تمکین رفتار انسانی متعارف است که در آن شرایط خاص زندگی می‌کند، و از این لحاظ هر دو جنبهٔ نوعی و شخصی دارد. برای مثال، مفهوم تمکین دربارهٔ روستایی بی‌آلایشی که با شوهر خود در مزرعه کار می‌کند با زنی که عهده‌دار مسئولیت مهم اداری است و شوهر نیز به سیاست یا طبابت اشتغال دارد یکسان نیست. معنای هم‌بستگی و خوش‌رویی و احترام متقابل و اطاعت در این دو رابطه تفاوت فراوان دارد. رعایت این قضاوت تبعیض در اجرای قانون نیست، لازمهٔ احترام به عرف است که در این گونه امور از منابع حقوق به شمار می‌رود.

در مورد تمکین خاص نیز عرف و اخلاق داوری نهایی را به عهده دارد. لزوم تمکین به این معنا نیست که احساس زن به حساب نیاید. دادرسی دربارهٔ روابط عاطفی و انسانی دقیق‌تر از آن است که در قاعده و اصل بگنجد. زن در روابط زناشویی ماشین بهره‌برداری نیست، انسان است و باید با او چنان رفتار شود که شخصیت انسان اقتضا دارد. بنابراین، در این داوری نیز معیار تمیز تمکین، به معنایی که حقوق و اخلاق مقرر داشته است، جنبهٔ نوعی و شخصی را با هم دارد و دادگاه باید به همهٔ عوامل انسانی و عرفی توجه کند».[۱]

در قانون سوریه نشوز این گونه تعریف شده است: «نشوز آن است که زن خانه شوهری را بدون مجوّز شرعی ترک کند یا شوهر را به خانه خود راه ندهد».[۲]

این‌ها گوشه‌ای از آرای فقیهان و حقوق‌دانان در باب تمکین و نشوز بود. برای رسیدن به معنای تمکین و نشوز از نظر شریعت باید ادلّه را جست‌وجو کرد و از لابه‌لای آن حد و مرز این دو را مشخص کرد. بر این اساس پژوهش را در دو قسمت دنبال می‌کنیم:

الف ـ تمکین

در صفحات قبل گفته شد تمکین عنوان انتزاعی است که فقیهان از منابع دینی انتزاع کرده و خود، موضوعِ دلیلی قرار نگرفته است.

ادلّه‌ای که می‌تواند مستند این عنوان باشد به قرار زیر است:

۱ـ ادلّه‌ای که بر قوّامیت و سرپرستی مردان دلالت دارد.

۲ـ ادلّه‌ای که اطاعت از شوهر را بر زن لازم می‌کند، یا به ذکر حقوق شوهر می‌پردازد.

۳ـ ادلّه‌ای که جهاد زن را خوب شوهرداری معرفی می‌کند.

۴ـ ادلّه‌ای که زن را به تمکین جنسی در برابر مرد فرمان می‌دهد.

---

۱. کاتوزیان، ناصر، *حقوق خانواده*، ج ۱، ص ۲۲۷ـ۲۲۸.

۲. زحیلی، پیشین، ج ۷، ص ۷۹۰.

۵ـ ادلّه‌ای که خروج زن را منوط به اذن شوهر می‌داند.

تمامی این ادلّه در فصل پیشین ذکر شد و مورد نقد و بررسی قرار گرفت.

نتیجه‌ای که از آن بحث و بررسی حاصل آمد این بود: ادلّهٔ یاد شده بر مضامین فوق فی‌الجمله دلالت دارد و به تفصیل از حدود و مرزهای سرپرستی مردان و حقوقشان بر زن سخن نگفته است، بدین جهت میزان و معیار عرف خواهد بود. بنابراین تمکین که به معنای تن دادن به حقوق شوهر است قلمروِ بسته و ثابت نخواهد داشت. بلکه همان طور که در کلام حقوق‌دانان آمد، عرف و عادات و رسوم اجتماعی ملاک و معیار آن است و قانون‌گذار عرفی می‌تواند در هر دوره از زندگی، با حفظ کلیات، به تدوین قانون یا تغییر و اصلاح قوانین گذشته بپردازد.

ب. نشوز

نشوز واژهٔ قرآنی است که در دو آیه وارد شده است:

۱ـ «اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلَی بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً».[۱]

(مردان، از آن جهت که خدا بعضی را بر بعضی برتری داده است و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند، بر زنان تسلط دارند. پس زنان شایسته، فرمان‌بردارند و در غیبت شوی عفیف‌اند و فرمان خدای را نگاه می‌دارند. و آن زنان را که از نافرمانیشان بیم دارید، اندرز دهید و از خوابگاهشان دوری کنید و بزنیدشان. اگر فرمان‌برداری کردند از آن پس، دیگر راه بیداد پیش مگیرید و خدا بلندپایه و بزرگ است).

۲ـ «وَ إِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَ أُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَ إِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً».[۲]

(اگر زنی دریافت که شوهرش با او بی مهر و از او بیزار شده است، باکی نیست که هر دو در میان خود طرح آشتی افکنند که آشتی بهتر است. و بخل و فرومایگی بر نفوس مردم غلبه دارد. و اگر نیکی و پرهیزگاری کنید خدا به هرچه می‌کنید آگاه است).

فرهنگ‌نویسان در معنای نشوز گفته‌اند:

«و نشزت المرأة تنشز نشوزاً، اذا استعصت علی بعلها و ابغضته و نشز بعلها علیها اذا ضربها و جفاها».[۳]

---

۱. نساء ۴:۳۴ ۲. نساء ۴:۱۲۸

۳. فیروزآبادی، *القاموس المحیط*، دارالمعرفة، بیروت، ج ۲، ص ۱۹۴؛ اسماعیل جوهری، *الصحاح*، انتشارات امیری، تهران ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۸۹۹.

(نشوز زن آن است که بر شوهر عصیان کند و او را ناخوش دارد و نشوز شوهر آن است که زن را کتک زند و بر او جفا ورزد).

و نیز گفته‌اند: «والنشوز کراهیة کل منهما صاحبه و سوء عشرته له».[1]

(نشوز آن است که هر یک از زن و شوهر دیگری را ناخوش دارد و با او معاشرت ناپسند کند).

مفسران در تفسیر نشوز همان معنای لغت‌نویسان را در تفسیر آیه آورده‌اند. باید توجه داشت که نشوز حقیقت شرعی ندارد و برای ناخوشایندی زوجین مصادیق ثابت و معلومی را نباید فرض کرد، بلکه با عرف و موقعیت‌ها متغیر است همان‌گونه که در معنای تمکین گذشت.

البته باید نکته‌ای را روشن سازیم که آیا نشوز عدم تمکین است یا معنای عام‌تر دارد؟ بدین معنا که رابطهٔ نشوز و تمکین مانند کوری و بینایی است که به اصطلاح منطق نسبت عدم و ملکه دارند یا این که چنین نیست؟

تمکین به معنای تن دادن است، خواه در اموری که از سوی شرع یا عرف یا عقل آن امور لازم باشد یا خیر؛ یعنی آنجا که کسی بر دیگری هیچ حقی در شرع و عرف ندارد تمکین تصویر دارد. معنای نشوز نیز عام است و به هر گونه کراهت و انزجار و سرباز زدن گفته می‌شود، خواه در جایی که بر او فرض است یا نه.

بلی، اگر قراینی باشد ممکن است عدم تمکین خاص از نشوز اراده گردد، یعنی سرباز زدن از حقوقی که بر اوست یا انزجار.

در آیهٔ ۳۴ از سورهٔ نساء ابتدا از قوامیّت مردان، سپس اطاعت و فرمان‌برداری زنان ذکر شده است. پس از آن مسئلهٔ نشوز زنان طرح شده است و در پایان هم مجدداً اطاعت پس از نشوز را یاد کرده است.

ظاهراً آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء نیز چنین باشد زیرا خداوند فرموده: اگر زن احساس نشوز مرد را داشت باکی نیست که میان زوجین مصالحه‌ای صورت پذیرد و مفسران گفته‌اند نشوز آن است که مرد به جهت پیریِ زن یا بدخلقی او یا علّتی دیگر قصد طلاق زن کند. و مصالحه را چنین توضیح داده‌اند که زن از پاره‌ای از حقوق خود صرف‌نظر کند.[2] در اینجا نشوز مرد تخلف از حقوق واجب بر او نیست بلکه به معنای انزجار است.

با این توضیح خطای برخی مفسران در این زمینه روشن می‌شود. وهبه زحیلی در تفاوت دو آیه در امر نشوز و این که در نشوز زن، مرد حق عقوبت دارد اما در نشوز مرد، مرد مجاز است پول هم دریافت کند گفته است:

---

۱. *لسان العرب*، ج ۱۴، ص ۱۴۳.

۲. *الجامع الأحکام القرآن*، ج ۵، ص ۴۰۳ـ۴۰۴؛ *المیزان*، ج ۵، ص ۱۰۱؛ *المنار*؛ ج ۵، ص ۴۴۵ـ۴۴۶؛ *التفسیر المنیر*، ج ۵، ص ۲۹۵.

سبب آن است که خداوند به مردان رتبهٔ قوامیت بر زنان بخشیده است. فرمان‌بردار حق ندارد رئیس خود را عقوبت کند. هم چنین خداوند مردان را بر زنان در عقل، دینداری و استقامت در مشکلات، فزونی بخشیده است. از این رو، نشوز مرد سببی خردمندانه دارد. اما نشوز زن به جهت عواطف بسیار، کمی عقل و دین اسبابی واهی خواهد داشت. از سوی دیگر، حق طلاق از آن مرد است و اگر نشانهٔ جدایی از مرد دیده شد زن را راهی بر او نیست.[1]

گذشته از برخی مطالب نقدپذیر، مقایسهٔ نشوز در دو آیه و سپس چنین پاسخ گفتن خطاست، زیرا نشوز همان گونه که شرحش گذشت معنایی عام در لغت و عرف دارد و شریعت اسلامی در این باب اصطلاحی نو نساخته است. این واژهٔ عام گاهی در برخی مصادیق خود با قرینه به کار می‌رود که در آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء و ۱۲۸ همان سوره چنین است. نتیجه این است که اگر مرد از تکلیف و حقوق لازم نشوز کرد، حکم آن را این آیهٔ مبارکه بیان نداشته است و باید آن را در جایی دیگر جست‌وجو کرد.

قرطبی از آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء مطلبی فقهی استنباط کرده که قابل نقد است. وی گفته است:

در این آیه از جهت فقهی پاسخی است به ناآگاهان، که گمان دارند مرد هنگامی که جوانی زنش را گرفت و سن او بالا رفت، حق ندارد او را طلاق داده و زنی دیگر انتخاب کند. ابن ابی ملیکه گفته است: سوده دختر زمعه وقتی سنش بالا رفت، پیامبر تصمیم به طلاق او گرفت. سوده ترجیح داد با پیامبر باشد و به ایشان عرضه داشت: مرا نگهدار و نوبتم را به عایشه ده. رسول خدا نیز چنین کرد. همین عمل را رافع بن خدیج نسبت به دختر محمد بن مسلمه انجام داد.[2]

ایراد این گفته آن است که آیه از آشتی و صلح زن و مرد سخن می‌گوید و هیچ اشاره‌ای به تبدیل زن ندارد. چراکه نشوز شوهر می‌تواند به طلاق ختم شود، یا این که با یکدیگر آشتی کنند و در فرض آشتی از اسباب و عوامل مختلف ممکن است استفاده شود. در این آیه آشتی و صلح مجاز شمرده شده است. اما در مورد این که آیا می‌تواند زن را طلاق دهد، ساکت است. پس چگونه آیه بر جواز تبدیل دلالت دارد!

گذشته از آن، مواردی که از سیرهٔ پیامبر و صحابه نقل کرده قابل استدلال نیست، زیرا در جریان سوده، بر فرضِ درستیِ سند، علت طلاق پیامبر(ص) بیان نشده است و نیز با شأن پیامبر(ص)

---

۱. وهبة الزحیلی، پیشین، ج ۵، ص ۳۰۰_۳۰۱.
۲. قرطبی، پیشین، ج ۵، ص ۴۰۴.

سازگار نیست. رسول خدا که ازدواجش با زنانِ پس از خدیجه در سنین پنجاه سالگی به بعد بود و اکثر زن‌ها بیوه و مسن بوده‌اند، چگونه اقدام به طلاق سوده کرد به جهت پیری وی![1]

عمل رافع هم حجّیتی ندارد، با این که در همان صفحه از قول مقاتل بن حیان نقل کرده: «که اگر مردی خواست به یکی از زنهایش بیشتر توجه کند و زن از او تقاضای پول کرد، باید بپردازد و اگر نپرداخت باید عدالت را میان آنان رعایت کند و حق ندارد یکی را بر دیگری ترجیح دهد».[2]

در اینجا به نکتهٔ دیگری نیز باید توجه داشت: این آیهٔ مبارکه تجویز کرد که در فرض نشوز مرد، زن و شوهر می‌توانند مصالحه کنند. مفسّران به کمک پاره‌ای احادیث چنین تفسیر کردند که با ناخوشایندی شوهر از زن جایز است زن از پاره‌ای حقوق خود صرف نظر کند تا شوهر از طلاق او چشم پوشد. باید توجه داشت که این اختصاص به حالت ناخوشایندی دارد، لکن نمی‌توان آن را به وظایف لازم شوهر نیز تعمیم داد؛ بدین معنا که شوهر از وظایف واجب خود سرباز زند تا همسر مجبور گردد از برخی حقوق خود چشم پوشد. آیه چنین مطلبی را بیان نکرده و احادیث نیز بر آن دلالت ندارد، بحرانی بدین نکتهٔ دقیق در *الحدایق الناضره* اشاره کرده است:

> گویم این اخبار پس از حمل مطلق بر مقیّد و ارجاع مجمل به مبیّن اتفاق دارد که ـ صلح و برائت مرد از حقوق صرف نظر شده از سوی زن ـ اختصاص دارد، بدان‌جا که مرد زن را ناخوش دارد یا تصمیم بر ازدواج مجدّد داشته باشد، و اموری از این قبیل که خلل در امور واجب ایجاد نکند و منتهی به ارتکاب حرام نشود. از این رو، سخن آنان که می‌گویند مرد می‌تواند حقوق خود را ترک کند تا زن از حق خود بگذرد، ولو این عمل مرد معصیت و گناه باشد، ناصواب است. زیرا آیه به کمک روایات، صراحت دارد که این مصالحه مربوط به کراهت و ناخوشایندی مرد از همسر است. و به وظایف لازم مرد به هیچ رو ناظر نیست».[3]

تردید محقق خوانساری در این گفته[4] بی‌دلیل است؛ گذشته از آن، تجویز چنین عمل برای مرد، به نقض همهٔ وظایف و تکالیف می‌انجامد. زیرا مرد به راحتی تکلیف خود را زیر پا می‌گذارد و زن را به گذشت وا می‌دارد. و نیز باید گفت آنچه در آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء آمده مورد دقت و بررسی قرار نگرفته است. آیا آیهٔ مبارکه در صدد تجویز باج‌گیری مردان است؟ آیا می‌توان مصالحه را که امری طرفینی است به کوتاه آمدن زن منحصر کرد؟

تا این جا شرحی کوتاه از معنای نشوز در ضمن بیان معنای آیات بیان شد و برخی

---

۱. عاملی، *الصحیح من سیرة النبی الأعظم*، جامعهٔ مدرسین، قم، ج ۴، ص ۶۰ـ۶۱.
۲. قرطبی، پیشین، ج ۵، ص ۴۰۴.
۳. بحرانی، *الحدایق الناضرة*، ج ۲۴، ص ۶۲۱ـ۶۲۲.
۴. *جامع المدارک*، ج ۴، ص ۴۳۹.

دیدگاه‌های مفسران مورد نقد قرار گرفت. حال بحث را پیرامون معنای نشوز دنبال می‌کنیم.

در فقه و حقوق تعریف جامع و مانعی از نشوز نشده و در صفحه ۳۰۹ برخی از نظرها را نقل کردیم. باید گفت نشوز حقیقت شرعی ندارد و در قرآن و نصوص دینی نیز به همان معنای لغوی و عرفی به کار رفته است. در عرف و لغت نشوز معنایی دارد که بر دو مصداق قابل تطبیق است:

الف. تخلّف از وظایف و تکالیف

ب. ناخوشایندی

در شریعت هر یک از این دو مصداق موضوع حکمی قرار گرفته است. مصداق اول همان است که در فقه و حقوق آثاری بر آن مترتب شده، مانند رجوع به حاکم با امتناع طرف دیگر از انجام وظایف.

مصداق دوم همان است که در آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ نساء حکم مصالحه بر آن مترتب شده و روایات آن را تفسیر کرده و فقیهان نیز به گونه‌ای دیگر از آن بحث کرده‌اند.

شاید کلام صاحب *جواهر* نیز به همین تفکیک ناظر باشد. ایشان چنین نوشته‌اند:

> ... حاصل کلام لغت‌نویسان آن است که نشوز زن عصیان و ناخوشایندی از شوهر است، و نشوز مرد کتک زدن و قهر کردن. لکن این خلافِ معنای شرعی است؛ چراکه در شرع نشوز آن است که زن و مرد از وظایف الزامی و واجب امتناع ورزند. بدین جهت گفته شده بی‌پروایی و بی‌حیایی زن نشوز نیست. گرچه زن با این عمل معصیت کرده و مستحق تأدیب است. هم چنین سرپیچی زن از خدمت به شوهر و برآوردن خواسته‌های او، در غیر استمتاع، نشوز نیست چون این امور بر وی واجب نیست.[1]

چهار. تمکین و نشوز زن، یا زن و مرد

در کتب فقهی تمکین را از وظایف زن می‌دانند و از تمکین مرد سخنی به میان نیامده است. همین طور است در قانون مدنی. اما در باب نشوز، فقیهان آن را تعمیم داده و به مرد نیز نسبت داده‌اند. محقق در *شرایع* فرموده است: «نشوز، خروج از طاعت است که گاه از مرد سر می‌زند و گاه از زن».[2]

همین معنا را صاحب *جواهر* به تفصیل شرح کرده است.[3]

با این وصف، از آثار حقوقی نشوز مرد به اختصار و گاه در حد یک جمله سخن گفته‌اند. بدین معنا که تعریف را عام گرفته و سپس از اماره‌های نشوز زن، و آثار حقوقی آن، به تفصیل سخن گفته‌اند.

---

۱. *جواهرالکلام*، ج ۳۱، ص ۲۰۱.
۲. حلی، پیشین، ج ۲، ص ۳۳۸.
۳. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۲۰۰ـ۲۰۱.

حقیقت آن است که اگر زن و مرد هر کدام در قبال دیگری وظایفی دارد و هر کدام بر دیگری حقی دارد، تمکین و نشوز عنوانی عام خواهد بود که باید از قلمرو آن نسبت به زن و شوهر به طور مشترک بحث کرد؛ گرچه حقوق یکی از آنان بیشتر یا وظایفش سنگین‌تر باشد.

همان‌گونه که زن در قبال شوهر وظایفی دارد مرد نیز چنان است، و همان طور که زن ممکن است تخلف ورزد مرد نیز ممکن است قصور و تقصیر داشته باشد.

در کتب فقه وظایف زن و مرد بدین شرح آمده است:

الف – وظایف زن:

۱) تمکین جنسی

۲) عدم خروج از منزل بدون اذن شوهر

ب – وظایف مرد:

۱) انفاق

۲) پرداخت مهر

۳) حق قسم

۴) نزدیکی جنسی

در کتب حقوقی[1] نیز همین موارد با اندک اختلافی آمده است و علاوه بر آن از حقوق و وظایف مشترکی چون ۱) حسن معاشرت ۲) تشیید مبانی خانواده ۳) معاضدت در تربیت اولاد و ۴) وفاداری نیز بحث شده است.

این موارد نشان‌دهندهٔ آن است که نمی‌توان بحث تمکین و نشوز را در قلمرو وظایف زن منحصر کرد.

پنج. آثار حقوقی تمکین و نشوز

برای تمکین و نشوز زن در منابع فقهی آثاری بدین شرح (با پاره‌ای اختلاف نظرها) به چشم می‌خورد:

۱) زن در صورت تمکین مستحق نفقه است و اگر ناشزه شد وظیفهٔ انفاق از مرد برداشته می‌شود.

۲) با نشوز زن، مرد می‌تواند از مضاجعت با وی خودداری کند.

۳) با نشوز زن، مرد می‌تواند وی را تنبیه کند.

و اگر مرد نشوز کرد یعنی از وظایفش سرپیچی داشت این آثار بر آن مترتب شده:

۱) اگر مرد از پرداخت مهر سرباز زد، زن می‌تواند از تمکین خودداری کند.

---

۱. کاتوزیان، پیشین، ص ۲۱۳ـ۲۱۴.

۲) اگر مرد از دیگر وظایفش سرباز زد زن می‌تواند از او نزد حاکم شکایت کند و خود نمی‌تواند اقدامی به انجام رساند.

از رابطهٔ تمکین و نشوز با نفقه و این که آیا وجوب انفاق مرد با عقد نکاح حاصل می‌شود و نشوز مانع آن است یا این که وجوب نفقه مشروط به تمکین است در مبحث نفقه (فصل سوم از همین بخش) به شکل گسترده بحث خواهد شد. بحث خودداری از مضاجعت و تنبیه بدنی، مستند آن آیهٔ ۳۴ از سورهٔ نساء است. در این آیه به مردان امر شده که در صورت خوف از نشوز زنان ابتدا آنان را پند دهند و سپس از مضاجعت روی گرداند و در پایان آنان را تنبیه کنند (البته تنبیه بدنی در فصل نخست مورد تردید واقع شد).

در باب اِبای شوهر از پرداخت مهر فقیهان چنین نظر داده‌اند:

> و کیف کان فلها ان تمتنع قبل الدخول بها من تسلیم نفسها حتی تقبض مهرها اتفاقاً کما فی کشف اللثام و غیره... سواء کان الزوج موسراً او معسراً... و هل لها ذلک بعد الدخول قیل والقائل المفید فیما حکی عن مقنعته والشیخ فیما حکی عن مبسوطه نعم لها ذلک و قیل لا و هواشبه باصول المذهب و قواعده.[1]

(به هر حال، زن می‌تواند قبل از زفاف از تسلیم خود امتناع ورزد تا مهرش را از شوهر بستاند، این رأی اتفاقی است در *کشف اللثام* و دیگر کتب فقهی نیز بدان تصریح شده است؛ خواه شوهر توانمند باشد یا ناتوان). آیا پس از زفاف نیز این حق را دارد؟ برخی مانند شیخ مفید و شیخ طوسی رأی مثبت دارند و برخی دیگر مخالف آن می‌باشند. رأی مخالف با اصول و مبانی شیعه سازگارتر است.

این حق برای زنان در قانون مدنی مادهٔ ۱۰۸۵ پذیرفته شده است:

> زن می‌تواند تا مهر به او تسلیم نشده از ایفای وظایفی که در مقابل شوهر دارد امتناع کند مشروط بر این که مهر او حالّ باشد و این امتناع مُسْقِط حق نفقه نخواهد بود.

از این حق، در کتب حقوقی به عنوان «حق امتناع زوجه»[2] یا «حق حبس»[3] یاد می‌شود. شرح و بسط این مطلب به بحث مهر موکول می‌شود.

در باب این که زن می‌تواند هنگام نشوز شوهر به حاکم شکایت کند، صاحب *جواهر* چنین فرموده است:

---

۱. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۴۱ـ۴۴.
۲. محقق داماد، سیدمصطفی، *حقوق خانواده*، نشر علوم اسلامی، تهران ۱۳۶۸، ص ۲۴۴.
۳. کاتوزیان، پیشین، ص ۱۵۴.

اگر نشوز شوهر آشکار گشت بدین‌سان که حقوق واجب زن را از قبیل قسم، نفقه و... ادا نکرد، زن حق مطالبه دارد و می‌تواند شوهر را موعظه کند. اگر شوهر اجابت نکرد، نزد حاکم از وی شکایت کند و حاکم وی را به ادای حقوق الزام می‌کند. زن نمی‌تواند با شوهر قهر کند یا او را کتک زند. بسیاری از فقیهان به این مطلب تصریح کرده و آن را امری مسلم دانسته‌اند. گرچه امید باشد با قهر یا کتک شوهر از نشوز دست بردارد. زیرا کتک زدن و قهر کردن به اذن شرعی منوط است و شارع اذن نداده است بلکه آیات سورهٔ نساء و تحریم دلالت دارد که این دو لایق مردان است. این مطلب قابل قبول است گرچه با اطلاق ادلهٔ امر به معروف و نهی از منکر منافات دارد، زیرا می‌توان گفت از اطلاق آن ادلّه در این‌جا صرف نظر می‌شود.[1]

در قانون مدنی مادهٔ ۱۱۱۱ نیز این مطلب آمده است:

زن می‌تواند در صورت استنکاف شوهر از دادن نفقه به محکمه رجوع کند. در این صورت محکمه میزان نفقه را معین و شوهر را به دادن آن محکوم می‌کند.

این قانون اختصاص به استنکاف شوهر از پرداخت نفقه دارد.

مطلب قابل بحث این است که چرا زن نتواند با شوهر قهر کند و چرا باید در دوران نشوزِ مرد تمکین داشته باشد؟ این مطلبی است که نیازمند بحث و بررسی است.

استدلال صاحب *جواهر* چنین بود که:[2]

۱) این مطلب از مسلمات است.

۲) دو آیه از قرآن اشارت دارد که قهر و تنبیه بدنی لایق مقام مرد است.

۳) اطلاق ادلهٔ امر به معروف و نهی از منکر در این جا ساقط است.

مرحوم خوانساری در *جامع المدارک* به این بحث پرداخته است:

آیا وجوب قیام به حقوق (خانوادگی) مطلق است برای زن و شوهر یا مشروط است به این که دیگری به وظایفش قیام کند و ناشزه نباشد. مقتضای اطلاق ادله، اطلاق است. از این‌رو بر هر یک از زن و شوهر لازم است به وظایف خود قائم باشد ولو دیگری نشوزکند.[3]

البته این گفته با مشکل مواجه است، در نظر کسانی که این ادلّه را در مقام بیان نمی‌دانند؛ و دلیل دلالت دارد که در صورت نشوز زن، بر مرد واجب نیست وظایفش را انجام دهد.

برخی می‌گویند ادله‌ای که وظایف زن را بیان کرده مطلق است، به گونه‌ای که اگر شوهر

---

۱. نجفی، پیشین، ص ۲۰۷. ۲. همان.

۳. خوانساری، *جامع المدارک*، ج ۴، ص ۴۳۳ - ۴۳۴.

تکالیف خود را انجام نداد، زن نمی‌تواند از وظایف واجبش سرپیچی کند. در روایتی ابوبصیر از امام صادق(ع) نقل می‌کند:

اتت امرأة الی رسول‌الله(ص) فقالت: ما حق الزوج علی المرأة؟ فقال(ص): ان تجیبه الی حاجته و ان کانت علی ظهر قتب ولاتعطی شیئاً الا باذنه فان فعلت فعلیه الوزر و له الاجر ولاتبیت لیلة وهو علیها ساخط قالت: یا رسول الله و ان کان ظالماً؟ قال: نعم.[۱]

(زنی نزد رسول خدا آمد و پرسید: حق شوهر بر زن چیست؟ فرمود: خواستهٔ او را برآورد ولو بر پشت شتر باشد، و چیزی نبخشد مگر با اجازهٔ شوهر، والا بر گردن او گناه آید و پاداش آن عطا برای شوهرش به حساب آورده شود و شبی را به صبح نرساند در حالی که شوهر بر او خشم دارد. گفت: گرچه شوهر ستمگر باشد؟ فرمود: بلی).

ظاهر این حدیث آن است که گرچه مرد ستم می‌کند و حقوق زن را به جای نمی‌آورد، اما باید زن وظایف خود را انجام دهد. ممکن است گفته شود این حدیث با روایت سفیان بن عیینه از امام صادق(ع) معارضه دارد:

ان النبی(ص) قال: انا اولی بکل مؤمن من نفسه و علی(ع) اولی به من بعدی فقیل له: ما معنی ذلک؟ فقال: قول النبی (ص): من ترک دیناً اوضیاعاً فعلیّ و من ترک مالا فلورثته، فالرجل لیس له علی نفسه ولایة اذا لم یکن له مال و لیس له علی عیاله امر و لا نهی اذا لم یجر علیهم النفقة، والنبی و امیرالمؤمنین علیهما السلام و من بعدهما الزمهم هذا، فمن هناک صاروا اولی بهم من انفسهم و ما کان سبب اسلام عامة الیهود الا من بعد هذا القول من رسول‌الله(ص) وانهم امنوا علی انفسهم و علی عیالاتهم.[۲]

(رسول خدا فرمود: من به هر مؤمنی از او سزاوارترم و علی (ع) پس از من چنین است. گفته شد: معنای این سخن چیست؟ فرمود: گفتهٔ رسول خدا که هر کس بدهی یا نیازمندی به جای گذارد بر عهدهٔ من است و هر که مالی به جای گذارد از آن ورثه است. مرد زمانی که مالی ندارد بر خویش ولایت ندارد و مرد هنگامی که به اهل و عیال نفقه ندهد حق امر و نهی ندارد. پیامبر و امیر مؤمنان و فرزندانشان مردم را بدان وامی‌دارند، از این رو اولی هستند. گرایش گستردهٔ یهودیان به اسلام جز این سخن رسول خدا سببی نداشت، چرا که آنان بر خویشتن و خانواده خود احساس امنیت کردند).

مرحوم خوانساری در پایان بحث چنین فرموده است:

ولو کان النشوز من طرف الزوج بمنع حقوقه الواجبة علیه فلا اشکال فی ان لها

---

۱. *الکافی*، ج ۵، ص۵۰۸.

۲. کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۴۰۶؛ خوانساری، پیشین، ج۴، ص ۴۳۳ـ۴۳۴.

المطالبة بها والمعروف ان الزوجة ليس لها منع ما عليها من الحقوق. ويمكن ان يقال: ان كان المدرک اطلاق الادلة فربما يستشكل بعدم كونها فی مقام البيان بجميع الجهات مضافاً الى الخبر المروی فی الكافی عن سفيان بن عيينة الا ان يستشكل فيه من جهة السند.[1]

(اگر نشوز از ناحيهٔ مرد باشد يعنی از حقوق واجب خود امتناع ورزد، ترديدی نيست كه زن می‌تواند آن را مطالبه كند. معروف آن است كه زن نمی‌تواند از وظايفی كه بر عهدهٔ او است سر باز زند. ممكن است گفته شود اگر مدرک اين سخنِ معروف، اطلاق ادله است، می‌توان در آن اشكال كرد كه آن ادله از تمام زوايا در مقام بيان نيست. گذشته از روايت سفيان بن عيينه مگر اين كه در سند آن اشكال گيرند).

از عبارت ايشان چنين پيدا است كه دليلی بر عدم جواز خودداری زن از وظايف هنگام نشوز شوهر نيست. به نظر می‌رسد حق همان است كه وی فرموده، زيرا آنچه به عنوان مدرک و سند می‌توان بدان استناد كرد عبارت است از:

۱) مسلم بودن مسئله

۲) اشارت آيات نشوز

۳) اطلاق ادلهٔ وظايف زن

۴) روايت ابوبصير

ولی هيچ يک اتقان كافی را ندارند. اينک به بررسی آنها می‌پردازيم:

۱. مسلم بودن مسئله ــ اين مطلب در *جواهر الكلام* مطرح شد اما دليلی پذيرفتنی نيست. چراكه اين فرع دركتب فقهی تا زمان محقق حلّی (م ۶۷۶ق) مطرح نشده است. ايشان از اولين فقيهانی می‌باشد كه به اختصار به موضوع نشوز مرد توجه كرده است. محقق در اين حد به موضوع پرداخته كه با نشوز شوهر زن می‌تواند به حاكم شكايت كند[2] و سخنی از قهر زن در ايام نشوز شوهر، يا امتناع از انجام وظايف، نگفته است. تا زمان صاحب *جواهر* كسانی كه متعرض مسئله شده‌اند از گفتهٔ محقق فراتر نرفته‌اند. صاحب *جواهر* قدری به مسئله بسط داده كه كلامش را نقل كرديم.

با اين وصف به گمان نمی‌رسد مسئله، مسلم نزد فقيهان باشد تا بتوان از اين تسلّم طرفی بست.

۲. اشارت آيات نشوز صاحب *جواهر* فرمود: آيات نشوز اشارت دارد كه قهر و تنبيه بدنی لايق مقام مردان است. و زنان را نشايد كه هنگام نشوز شوهر از آن استفاده كنند. ولی چگونه از عدم بيان حكمی می‌توان نفی آن را استنتاج كرد؟ در آيات نشوز وظيفهٔ مرد بيان شد و درصدد بيان

---

۱. خوانساری، پيشين، ج ۴، ص ۴۳۷ــ۴۳۸.

۲. حلی، پيشين، ص ۳۳۹.

وظیفهٔ زن در زمان نشوز شوهر نبود. چگونه می‌توان از این، نفی را استفاده کرد. اگر چنین باشد رجوع به حاکم نیز در دلیلی نیامده، چگونه همه فتوا داده‌اند که زن می‌تواند نزد حاکم شکایت برد.

۳. اطلاق ادله ــ گفته می‌شود ادله‌ای که وظایف زن را در قبال شوهر بیان می‌دارد اطلاق دارد و حالت نشوز شوهر و وفاق او را شامل است. بدین جهت زن باید وظایف خود را به جا آورد ولو شوهر نشوز کند.

همان‌گونه که از محقق خوانساری نقل شد این ادله از این جهت در مقام بیان نبود تا بتوان از آن اطلاق به دست آورد. ادله وظایف، درصدد بیان امور واجب بر زن است و ناظر به همهٔ شرایط و احوال نیست تا از آن اطلاق به دست آید.

۴. روایت ابوبصیر ــ این روایت را در صفحه ۳۲۰ ضمن کلام محقق خوانساری آوردیم. در آن حدیث با فرض ظلم و ستمگری شوهر به زن دستور داده شد که از همسر اطاعت کند و تکالیف خویش را به جا آورد. این حدیث سندی[1] تمام ندارد، گذشته از آن که در مورد نزاع، یعنی فرض نشوز زن معارض است با حدیث سفیان بن عیینه که در همان صفحه نقل شد.

تا این جا روشن شد که دلیلی بر منع نیست، اما آیا این کفایت می‌کند برای جواز یا نه؟ آیا امتناع زن از وظایف و قهر او با شوهر به دلیل نیاز دارد؟ ظاهراً چنین نباشد، زیرا زن در قبال شوهر هیچ تکلیفی نداشت با عقد ازدواج ادله‌ای قائم شد که باید تکالیفی را به عهده گیرد. اگر این ادله اطلاق داشته باشد و تمام حالت‌ها را شامل گردد، زن باید پایبند باشد. ولی اگر نسبت به برخی حالات، مانند نشوز شوهر، اطلاقی در ادله نبود، تکلیفی به عهدهٔ زن نیست. نتیجه آن که می‌توان یکی از آثار نشوز شوهر را امتناع زن از وظایف دانست. البته می‌تواند نزد حاکم نیز شکایت کند و نیز باید گفت ادلهٔ نهی از منکر در زندگی خانوادگی مخصّص و مقیّدی ندارد. یعنی زن و شوهر می‌توانند بر طبق آن عمل کنند، مگر این که گفته شود سومین مرتبهٔ نهی از منکر جزو وظایف حکومت است و هیچ کس حق ندارد آن را اعمال کند. در غیر این صورت زن هم می‌تواند آن مرتبه را نسبت به شوهر متخلّف اعمال کند. گفتهٔ صاحب *جواهر*، که اطلاق آن ادله تقیید خورده است، مدرک و سندی ندارد.

شش. ضمانت اجرا در آثار حقوقی تمکین و نشوز

دکتر امامی در کتاب *حقوق مدنی* پس از بحث از تکالیف زن و شوهر، در خاتمه از ضمانت اجرای تکالیف زوجین سخن گفته است و خلاصهٔ آن چنین است:

هر یک از زوجین تکالیف خود را که بر اثر نکاح عهده‌دار است، انجام ندهد طرف

---

۱. در فصل نخست سند این حدیث بررسی شد.

دیگر می‌تواند به دادگاه رجوع نموده، درخواست اجبار ممتنع را به ایفای آن بخواهد. نکته‌ای که باید توجه داشت آن است که تکلیف شوهر به انفاق از اموری است که هرگاه نتوان شوهر را اجبار به تأدیه آن نمود به وسیلهٔ بازداشت اموال او و فروش آنها وصول گردد، مگر آن که قادر به تأدیه آن نباشد. ولی تکالیف دیگر زوجین قائم به شخص آنان و مبتنی بر محبت و علاقهٔ قلبی است که به وسیلهٔ اجبار به ایفای آنها مستقیم یا غیرمستقیم به نتیجهٔ منظور در بسیاری از موارد نمی‌توان رسید، مانند حسن معاشرت، تشیید مبانی خانوادگی، اطاعت زن از شوهر و امثال آنها. در این صورت قانون برای ضمانت اجرای تکالیف چنان که ذیلاً دیده می‌شود چارهٔ مناسب با هر یک از آنها اندیشیده است:

۱) ضمانت اجرایی تکالیف شوهر. تکالیف شوهر بر دو قسم است: یکی انفاق که زن می‌تواند چنان که گذشت به دادگاه مراجعه و از شوهر بخواهد و دادگاه آن را از او گرفته به زن می‌دهد و چنان چه نتوان شوهر را الزام به دادن نفقه نمود یا آن که شوهر عاجز از تأدیهٔ آن باشد زن می‌تواند به استناد مادهٔ «۱۱۲۹» قانون مدنی از دادگاه بخواهد که شوهر را اجبار به طلاق کند. دادگاه پس از رسیدگی شوهر را اجبار به طلاق می‌نماید. اما تکالیف دیگر شوهر چه نسبت به آنهایی که با زن مشترک است از قبیل حسن معاشرت، تشیید مبانی خانواده، و چه نسبت به آنهایی که به او اختصاص دارد مانند قسم و نزدیکی در صورت امتناع شوهر از ایفای آن، زن می‌تواند به استناد مادهٔ «۱۱۳۰» قانون مدنی درخواست اجبار شوهر را به طلاق نماید.

۲) ضمانت اجرایی تکالیف زن. در صورتی که زن تمکین ننماید، یعنی یکی از تکالیفی را که بر اثر زناشویی عهده‌دار است انجام ندهد ناشزه می‌گردد. قانون مدنی برای تنبیه و وادارکردن او به انجام تکالیفی که بر اثر ازدواج عهده‌دار است در مادهٔ ۱۱۰۸ مقرر داشته که: هرگاه زن بدون مانع مشروع از ادای وظایف زوجیّت امتناع کند، مستحق نفقه نخواهد بود.

قانون چون به طور مطلق اجازهٔ طلاق را به شوهر واگذار نموده، احتیاج به ضمانت نداشته است. لذا هر زمان که شوهر نتواند زن خود را به وسیلهٔ نصیحت یا ندادن نفقه در موارد نشوز وادار به رعایت وظایف زناشویی بنماید، برای رهایی خود می‌تواند او را طلاق دهد.[۱]

۱. حقوق مدنی، ج ۴، ص ۴۵۲ـ۴۵۷.

در این نوشتهٔ طولانی ضمانت اجرای حقوق زن را شکایت از شوهر نزد حاکم و تقاضای طلاق از دادگاه دانسته است، و ضمانت اجرا در حقوق شوهر را امتناع از پرداخت نفقه و استفاده از حق طلاق که در دست مرد است شمرده است

در مادهٔ ۱۰۵ قانون تعزیرات چنین آمده است:

هر کس با داشتن استطاعت مالی نفقهٔ زن خود را در صورت تمکین ندهد یا از تأدیهٔ نفقهٔ سایر اشخاص واجب النفقه امتناع نماید، دادگاه می‌تواند او را به شلاق تا ۷۴ ضربه محکوم نماید.[1]

دکتر کاتوزیان در مورد ضمانت اجرای تکلیف زن گفته است:

این تکلیف زن، چنان که بارها اشاره شد، ضمانت اجرای مؤثر ندارد و به حسن نیت و اخلاق همسران بستگی پیدا می‌کند. زنی که از شوهر خود اطاعت نکند مستحق نفقه نیست و نیز مرد می‌تواند او را با اجازهٔ دادگاه طلاق دهد، ولی به حکم دادگاه و نیروی پلیس نمی‌توان زنی را به خوش‌رویی و اطاعت از مرد وادار کرد و به همین جهت نیز باید بپذیرد که اقتدار ناشی از ریاست مرد تنها در خانواده‌ای وجود دارد که حسن نیّت و صمیمیّت بر آن حکومت کند نه قانون. سالیان دراز است که دادگاه‌ها حکم الزام به تمکین را صادر می‌کنند ولی نمی‌توانند آن را مانند سایر احکام به موقع اجرا گذارند. زیرا چگونه ممکن است زنی را به زور اجرائیه و پاسبان و ژاندارم به اطاعت از شوهر یا هم‌بستر شدن با او مجبور کرد؟ متهورانه‌ترین کاری که مأمور اجرا می‌تواند انجام دهد این است که زن را به زور به خانهٔ شوهر بازگرداند. ولی آیا ممکن است زنی را بدین‌سان در خانهٔ شوهر زندانی کرد؟ و اگر زن دوباره از خانهٔ شوهر برود، دوباره باید برای بازگرداندن او به دادگاه رفت؟

پس، ناچار دعوای تمکین بی‌نتیجه می‌ماند و تنها اثر حقوقی مهم آن محروم ساختن زن از گرفتن نفقه است. بدین ترتیب، باید اعتراف کرد که چهرهٔ اخلاقی این تکلیف بیش از وصف حقوقی آن است. خودداری از تمکین نشانهٔ سستی پیوند زناشویی و تزلزل این اتحاد است، و هرگاه ادامه یابد، جز طلاق درمان مؤثری برای آن وجود ندارد».[2]

جمع‌بندی

آنچه در این فصل به عنوان مطالب مهم و قابل تأمل از آن یاد کردیم، به اختصار چنین است:

۱) تمکین و نشوز متفرع بر مسئلهٔ سرپرستی خانواده و حقوق و وظایف متقابل زوجین

---

۱. صفایی و امامی، پیشین، ص ۱۹۰.
۲. کاتوزیان، پیشین، ص ۲۳۰.

...شوز به آن دو موضوع بستگی دارد. به هر میزان که بر عهدهٔ زن و شوهر ...تمکین و نشوز، سعه و ضیق پیدا خواهد کرد. هم چنین رابطه‌ای وثیق با ...خانواده و اختیارات سرپرست دارد. براین اساس، تعیین دقیق حد و مرز آن دو ...شدن این مبحث مؤثر است.

...نایی عام دارد که بر دو مصداق تطبیق می‌کند. هر یک از آنها احکام شرعی و ... دارد نباید میان آن دو مصداق و احکام آنها خلط شود. نشوز در دو آیهٔ قرآن بر یک مصداق منطبق نیست. سوء برداشت برخی مفسران و فقیهان در اینجا گوشزد شده است.

۳) تمکین و نشوز بحثی عام است و نباید تنها در ناحیهٔ زن مورد توجه فقیه و حقوقدان باشد. مع‌الاسف، از تمکین مردان در فقه و حقوق سخن نرفته و نشوز مردان نیز با اشاره مورد نظر فقیهان قرار گرفته است. با توجه به معنا و آثار حقوقی تمکین و نشوز این بحث کاملاً دو جانبه است و هر دو ناحیهٔ آن باید بررسی شود.

۴) برخی آثار نشوز، مثل امتناع طرف مقابل از ادای تکلیف، به طور خاص مورد نظر فقیهان قرار گرفته است، با این که دلیلی بر این اختصاص نیست. همان گونه که این اثر در باب مردان جریان دارد، نسبت به زنان نیز جاری است.

فصل سوم: نفقه

پرداختن به نیازهای ضروری زن از سوی شوهر، در دوره‌هایی که سرپرستی خانواده به عهدهٔ مردان بود، امری روشن و تردیدناپذیر است. تمام ادوار تاریخ زندگی بشر این راگواهی می‌دهد.[1] گرچه در کیفیّت و کمّیت آن گفتنی‌ها بسیار است. زیرا جامعه‌ای که زن را متاع می‌داند با جامعهٔ پیشرفته‌ای که زن را شریک زندگی تلقی می‌کند یکسان نخواهد بود.[2] به تعبیر دیگر می‌توان گفت پرداخت نفقهٔ زن به گونه‌ای در این دوره‌ها بر عهدهٔ مرد بوده است. در ادیان آسمانی نیز تأکید فراوان بر این قضیه صورت گرفته است.[3] در شریعت اسلامی نفقهٔ زن بر عهدهٔ مرد گذارده شده و کشورهای اسلامی نیز این امر را در قوانین خود گنجانده‌اند.

مسئلهٔ نفقه که می‌توان آن را به نیازمندی‌های زندگی زوجه، که شوهر قانوناً موظف به پرداخت آن می‌باشد، از قبیل خوراک، پوشاک، مسکن و... تعریف کرد، زمینه‌های پژوهش فقهی ـ حقوقی بسیار دارد.

مباحثی از قبیل موضوع نفقه، مقدار نفقه، شرایط وجوب نفقه، موارد سقوط نفقه، ضمانت اجرا در پرداخت نفقه، تملیکی یا امتاعی بودن نفقه و... در این مسئله نیازمند پژوهش است. اما در این جا مسئله‌ای اساسی‌تر وجود دارد که بسیاری از عناوین یادشده در تحقیق و پژوهش بدان گره می‌خورند و بدون تحلیلِ آن نمی‌توان به جوابی قانع‌کننده و مکفی در این زمینه دست یافت. این مسئله عبارت از این است که جایگاه وجوب پرداخت نفقه بر شوهر چیست؟ چرا در شریعت اسلامی نفقه بر عهدهٔ مردان گذاشته شده است؟ آیا علت آن سرپرستی مردان است، یا ناتوانی زن از تأمین زندگی خویش، یا لزوم در خانه ماندن زنان و...

کدام یک از این‌ها مبنای اصلی انفاق مردان است. آیا می‌توان دلیلی در این زمینه از منابع

---

۱. فرشتیان، حسین، نفقهٔ زوجه، دفتر تبلیغات اسلامی قم ۱۳۷۱، ص ۲۳ـ۲۹

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۹ـ۳۴.

دینی به دست آورد؟ و طبق برخی از مبانی آیا می‌توان لزوم نفقه بر مرد را تحدید زمانی کرد یا نه؟ به گمان ما دشوارترین و اساسی‌ترین موضوع در بحث نفقه همین است.

پس از موضوع یاد شدهٔ قبل دو موضوع در اولویت قرار دارد. یکی بحث شرایط وجوب است بدین معنا که تکلیف به انفاق با چه شرایطی بر عهدهٔ مرد می‌آید؟ و مسئلهٔ مهم دیگر این است که بدانیم آیا شارع خود موضوع و اندازهٔ نفقه را تعیین کرده یا آن را بر عهدهٔ عرف جامعه نهاده است تا یک‌باره نزاع در مورد تعداد و اندازهٔ نفقه حل گردد؟

این ها سه بحث اساسی در مسئلهٔ نفقه است و سایر مباحث به کمک این‌ها به آسانی حل می‌گردد. در این فصل می‌کوشیم تا سرنخ‌های اصلی در این مسئله را بیابیم.

یک. مبنای انفاق مردان

در کتب فقهی از این زاویه به مسئله نگاه نشده مگر به صورت ضمنی، تنها برخی از اندیشمندان اسلامی که از زاویهٔ کلامی به مسائل نگاه کرده‌اند در این باره قلم زده‌اند. در این جا به نقل و بررسی این نظریه‌ها می‌پردازیم:

۱) شهید مطهری از کسانی است که در باب فلسفهٔ نفقه قدری به بحث نشسته آنچه ایشان در این زمینه انتخاب کرده بر چند اصل استوار است:

الف - در روابط خانواده، مرد مظهر نیاز و زن مظهر بی‌نیازی است.

ب - زن کار خطیر و پرمشقّتِ تولیدِ نسل را از جهت باروری و شیردهی بر عهده دارد.

ج - نیروی بدنی زن و مرد یکسان نیست.

د - نیاز زن به ثروت و آسایش بیش از مرد است؛ ثروت برای آن که خرج زینت کند و آسایش برای آن که شاداب بماند.[۱]

آن‌گاه گفته است: «لذا نه تنها مصلحت زن، بلکه مصلحت مرد و کانون خانوادگی نیز در این است که زن از تلاش‌های اجباری خردکنندهٔ معاش معاف باشد».[۲]

۲) گروهی از فقها به گونه‌ای ضمنی به تبیین جایگاه نفقه پرداخته‌اند، بدین صورت که ازدواج را داد و ستدی دانسته که مرد مانند کرایه‌کننده است و زن بسان کرایه‌دهنده. و در کرایه هزینه‌هایی که به پایداری و ماندگاری مربوط است بر عهدهٔ کرایه‌دهنده است و هزینه‌هایی که به نظافت و زیبایی برمی‌گردد بر عهدهٔ کرایه‌کننده.

شیخ طوسی در این زمینه گفته است:

> فقیهان شوهر را به کرایه‌کننده و زن را به کرایه‌دهنده تشبیه کرده‌اند. از این رو، هرچه

---

۱. *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۲۶۴_۲۶۶.

۲. همان، ص ۲۶۶.

برای تنظیف لازم است چون آب‌پاشی، جارو کردن، تخلیهٔ چاه، برعهدهٔ کرایه‌کننده، و آنچه برای نگهداری لازم است چون ساختن دیوار و جابه‌جایی ستون بر عهدهٔ کرایه‌دهنده است. در روابط زناشویی نیز آنچه برای نظافت و زیبایی مو لازم است بر عهدهٔ شوهر است و آنچه برای ماندگاری لازم است چون حجامت بر عهدهٔ زن است؛ تفاوت ازدواج و کرایه در این است که اطعام که در حفظ و بقای زن تأثیر دارد بر عهدهٔ شوهر نهاده شده است».[1]

از این نظریه فقیهان دیگری نیز به گونه‌ای ضمنی حمایت کرده‌اند.[2]

از میان این دو رأی و نظر، نظریهٔ نخست قابل قبول است. زیرا تلقی قرآن و حدیث از ازدواج زن و مرد، چنان که در آغاز این بخش بدان پرداختیم، آرامش و سکونت، بقای نسل انسانی، رفع نیازهای جنسی، تعاون در امور زندگی و مشارکت در حیات معنوی می‌باشد.

اگر برخی عالمان چون غزالی[3]، علامهٔ طباطبایی[4] و دیگران بر برخی از این اغراض تأکید داشته و بقیه را مطرح نکرده‌اند، یا باید کلامشانِ را تأویل کرد یا آن که به صراحت گفت به خطا رفته‌اند.

با توجه به مقاصد شریعت در امر ازدواج، نمی‌توان آن را یک داد و ستد و معامله قلمداد کرد.

از این مطالب می‌توان چنین استنتاج کرد: ازدواج یک پیوند و پیمان انسانی است که زن و مرد را درکنار هم قرار می‌دهد تا آن مقاصد عالیه حاصل شود. تقسیم کارها و وظایف بر اساس آنچه طبیعت و خلقت نسبت به زن و مرد رعایت کرده، لازم‌الاجراست.

اگر بیشترین بار بقای نسل بر عهدهٔ زن است و دشواری‌های این مقصد عظیم را او بر دوش می‌کشد مرد نیز باید باری سنگین به همان میزان بر دوش گیرد. درکنار این حقیقتِ عالم خلقت، برخی از ویژگی‌های خاص زنان راکه لازمهٔ همان امر اوّل است نیز نمی‌توان نادیده انگاشت. این که نشاط و طراوت زنان بر تمامیت زندگی خانوادگی اثر می‌گذارد جای انکار ندارد، همان‌طور که نیاز زنان به این امور بیش از مردان است. بر این پایه مبنای انفاق مصلحت کانون خانواده است، نه امری دیگر.

دو. شرایط وجوب

براساس نتایج بحث قبل باید گفت آنچه سبب این تکلیف می‌شود عقد ازدواج است. شرط دیگری در این زمینه دخالت ندارد. بلی اگر زن از این کانون فاصله گرفته (ناشزه شد) طبیعی است

۱. *المبسوط*، ج ۶، ص ۸.
۲. رک: *الفقه علی المذاهب الأربعة*؛ ج ۴، ص ۵۵۴ــ۵۶۲؛ *ایضاح الفوائد*، ج ۳، ص ۲۷۰.
۳. کاشانی، پیشین، ج ۳، ص ۵۸.
۴. طباطبایی، پیشین، ج ۲، ص ۱۷۸ــ۱۸۲.

که از دایرهٔ مقاصد خارج شده و تکالیف مرد نیز متوقف می‌شود. این مطلبی است که قواعد عمومی و کلی اقتضا دارد.

فقهای امامیه عموماً دو شرط برای وجوب نفقه ذکر می‌کنند: دائمی بودن نکاح و تمکین کامل. نسبت به دائمی بودن هیچ گونه تردیدی نیست زیرا چنان که قواعد کلی اقتضا داشت مقاصد پنجگانه در ازدواج دائم حاصل می‌شود و در آنجاست که وظایف تقسیم می‌گردد. به هر صورت مخالفتی در این امر در میان فقه شیعه و اهل سنت نیست. اما نسبت به شرط دوم فقهای امامیه اختلاف نظر دارند برخی از آنان تمکین را شرط می‌دانند. برخی دیگر نشوز را مانع دانسته‌اند. و گفته شده صاحب *جواهر* رأی سوم را پسندیده است.[1] آنچه واضح است دلیل نقلی یا عقلی واضحی بر این آرا اقامه نشده بلکه بیشتر استحساناتی است که هر کدام بر رأی خود آورده‌اند. مثلاً گفته شده یکی از ادلهٔ اشتراط نفقه به تمکین، آن است که عقد موجب دو عوض یعنی مهر و نفقه نمی‌شود. بنابراین مهر به عقد، لازم می‌شود و نفقه با تمکین و نمونه‌هایی از این‌گونه استدلال.[2]

حق آن است که دلیلی که حکم این امر را روشن سازد در دست نیست. ادلهٔ لفظی که پیرامون نفقهٔ زن وارد شده در مقام بیان این جهت نیست تا بتوان بدان‌ها تمسّک جست. بلکه می‌توان گفت آنچه قواعد کلی اقتضا داشت در برخی از ادلّهٔ لفظی نیز آمده است. در معتبرهٔ سکونی این جمله نقل شده:

ایما امرأة خرجت من بیتها بغیر اذن زوجها فلا نفقة لها حتی ترجع.[3]

(هر زنی که بدون اذن شوهر از خانه خارج شود نفقه ندارد تا زمانی که برگردد).

مراد از خروج از منزل به تناسب حکم و موضوع، بیرون رفتن‌های طولانی است که در آن فاصله نیاز به نفقه پیدا می‌کند اما از عهدهٔ شوهر ساقط می‌شود.

این مطلب را اعتبار عقلایی نیز تأیید می‌کند، زیرا تا زمانی که زن در خانه شوهر به سر می‌برد شوهر باید نفقهٔ او را بپردازد، اما وقتی از خانه خارج شد و نوعی استقلال را اعلام کرد بر شوهر چیزی واجب نیست.

نتیجه این می‌شود که نفقه با عقد بر شوهر واجب می‌گردد و در مواردی خاص، وجوب مرتفع می‌گردد. به نظر می‌رسد با توجه به قواعد کلی و حدیث یاد شده بتوان چنین برداشت کرد که مطلق نشوز رافع نفقه نیست بلکه نمونه‌ای خاص از نشوز که در این حدیث یاد شد ساقط کنندهٔ نفقه است.

---

۱. فرشتیان، پیشین، ص ۹۸.
۲. *الحدائق الناضرة*، ج ۲۴، ص ۱۰۱.
۳. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۳، ح ۱.

بنابراین، نه رأی مشهور که نفقه را مشروط به تمکین می‌دانند، و نه رأی آنان که آن را به گونه‌ای مطلق مشروط به عدم نشوز دانسته‌اند، و نه رأی آنان که وجوب را مشروط به اطاعت زن گرفته‌اند تمام نیست. بلکه رأی چهارمی در این جا مطرح است که نفقه با عقد واجب می‌شود و در آنجا که زن هماهنگی با کانون خانواده را نادیده بگیرد، مستحق نفقه نخواهد بود. به جز این مطلب چیزی دیگر را نمی‌توان از ادله استفاده کرد.

بنابراین، فتوای مشهور دلیلی ندارد و رأی کسانی که نشوز را ساقط‌کنندهٔ نفقه دانسته‌اند[۱] به حق نزدیک‌تر است، زیرا همان گونه که گذشت ادله برخی از انواع نشوز را مسقط می‌دانست.

براساس رأی ما، هر ازدواج صحیحی لزوم نفقه را به دنبال دارد.

سه. میزان پرداخت نفقه

موضوع نفقه چیست؟ و اندازهٔ آن چقدر است؟ آیا هزینهٔ درمان و داروی زن بر عهدهٔ شوهر است؟ شوهر چه تعداد لباس و چه اندازه خوراک باید بپردازد؟ این‌ها سؤال‌هایی است که در این بحث تلاش می‌شود پاسخ داده شود. عامهٔ فقها موضوع نفقه را خوراک، پوشاک، مسکن، اثاث منزل، خادم، نظافت و آرایش گرفته‌اند و مقدار آن را به عرف و عادت وانهاده‌اند. به نظر می‌رسد هر دو مسئله به یک نقطه برمی‌گردد. در ادلّهٔ شرعی موضوعات یاد شده به عنوان نمونهٔ بارز نیازمندی‌های زن ذکر شده است و تعیّن ندارد. همان گونه که در روایات و احادیث به مقدار و اندازهٔ این موضوعات نیز توجه نشده، شاهد این دعوا اموری است که بیان می‌شود:

۱) در بسیاری از احادیث معتبر حکم بر عنوان نفقه که امری عام است، مترتب شده، مانند روایتی که دربارهٔ سقوط نفقه نقل شد و روایاتی که می‌گوید مختلعه «لانفقة لها»[۲] یا این که «الحبلی المطلقة ینفق علیها»[۳] یا «من الذی اجبر علی نفقته؟ قال الوالدان و الولد و الزوجة»[۴] و...

۲) در پاره‌ای از احادیث انفاق یا اطعام و سایر امور به «ما یقیم صلبها»[۵] یا «ما یقیم ظهرها»[۶] مقید شده که نشان‌دهندهٔ ملاک و معیار پرداخت است. اگر ملاک، اقامهٔ صلب و ظهر (گوشت دمیدن از خوراک و مایهٔ قوت گرفتن) است نمی‌توان گفت درمان او بر شوهر نیست چطور اطعام در اقامهٔ صلب نقش دارد ولی درمان نه؟

۳) در برخی احادیث، زن را عیال مرد معرفی می‌کند، مانند:

«لان الانثی فی عیال الذکر ان احتاجت و علیه ان یعولها و علیه نفقتها».[۷]

(زن در تکفل مرد است و بر مرد است او را اداره کند و نیازمندی‌هایش را برطرف سازد).

---

۱. *منهاج الصالحین*، ج ۲، ص ۲۸۷. ۲. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۳۳، ح ۹.
۳. همان، ص ۲۳۱، ح ۵. ۴. همان، ص ۲۲۵، ح ۹. ۵. همان، ص ۲۲۴، ح ۴.
۶. همان، ص ۲۲۶، ح ۱۲. ۷. همان، ج ۱۷، ص ۴۳۷، ح ۴.

و عیال مرد، یعنی کسانی که مرد متکفل و عهده‌دار زندگی آنهاست. زیرا ریشه و مادهٔ این واژه نیازمندی و احتیاج را معنا می‌دهد.[۱] گذشته از این‌ها، شارع و قانون‌گذار احکامش را در امور تغییرپذیر بر عناوین عام و انعطاف بردار صادر می‌کند تا تداوم و بقای آن را تضمین کند. نسبت به اندازه و مقدار نیز فقیهان عرف و عادت را ملاک قرار داده‌اند؛ البته عادت و عرف زوجه را.[۲] و روشن است که اگر عرف و عادت و شأن زنان ملاک است، به معنای فراموشی توان مرد نیست. قدرت شوهر و وسع او شرط تکلیف وی بر انفاق است. براساس این، با توجه به توان او عرف و عادت زن ملاحظه شده و شئون وی مراعات می‌گردد. این اساس، از جهت موضوع نفقه باید نیازمندی‌های زن را ملاک قرار داد و از نظر اندازه و مقدار هم عرف و عادت زندگی وی را.

آنچه در این فصل به اثبات رسید عبارت است از:

۱) مبنای انفاق مردان بر زنان، تقسیم وظایف زندگی و ویژگی‌های زن می‌باشد.

۲) نفقه با عقد دائم واجب می‌شود و هیچ شرط دیگری ندارد، منتها با نشوز خاص این تکلیف از مرد ساقط می‌گردد.

۳) موضوع نفقه موارد خاص نیست، کلیه نیازمندی‌های زندگی زن را شامل می‌شود و نمی‌توان آن را به موارد خاص محدود ساخت.

۴) در اندازه و مقدار نفقه نیز باید عرف زندگی‌ها با توجه به توان شوهر ملاک قرار داده شود.

---

۱. *لسان العرب*، ج ۹، ص ۵۰۲ ـ ۵۰۳.

۲. ر.ک: *جامع الشتات*، ص ۴۴۳؛ *شرح لمعة* ـ کلانتر ـ ج ۵، ص ۴۶۹؛ *مسالک الأفهام*، ج ۱، ص ۵۵۷؛ *جواهرالکلام*، ج ۳۱، ص ۳۳۱ ـ ۳۳۳؛ *منهاج الصالحین* ـ حکیم ـ ج ۲، ص ۲۱۳. و...

است، دایرهٔ تمکین و نشوز به آن دو موضوع بستگی دارد. به هر میزان که بر عهدهٔ زن و شوهر تکلیف گذاشته شود تمکین و نشوز، سعه و ضیق پیدا خواهد کرد. هم چنین رابطه‌ای وثیق با دایرهٔ سرپرستی خانواده و اختیارات سرپرست دارد. براین اساس، تعیین دقیق حد و مرز آن دو موضوع در روشن شدن این مبحث مؤثر است.

۲) نشوز معنایی عام دارد که بر دو مصداق تطبیق می‌کند. هر یک از آنها احکام شرعی و حقوقی خاص دارد نباید میان آن دو مصداق و احکام آنها خلط شود. نشوز در دو آیهٔ قرآن بر یک مصداق منطبق نیست. سوء برداشت برخی مفسران و فقیهان در اینجا گوشزد شده است.

۳) تمکین و نشوز بحثی عام است و نباید تنها در ناحیهٔ زن مورد توجه فقیه و حقوقدان باشد. مع‌الاسف، از تمکین مردان در فقه و حقوق سخن نرفته و نشوز مردان نیز با اشاره مورد نظر فقیهان قرار گرفته است. با توجه به معنا و آثار حقوقی تمکین و نشوز این بحث کاملاً دو جانبه است و هر دو ناحیهٔ آن باید بررسی شود.

۴) برخی آثار نشوز، مثل امتناع طرف مقابل از ادای تکلیف، به طور خاص مورد نظر فقیهان قرار گرفته است، با این که دلیلی بر این اختصاص نیست. همان گونه که این اثر در باب مردان جریان دارد، نسبت به زنان نیز جاری است.

فصل سوم: نفقه

پرداختن به نیازهای ضروری زن از سوی شوهر، در دوره‌هایی که سرپرستی خانواده به عهدهٔ مردان بود، امری روشن و تردیدناپذیر است. تمام ادوار تاریخ زندگی بشر این راگواهی می‌دهد.[1] گرچه در کیفیّت و کمّیت آن گفتنی‌ها بسیار است. زیرا جامعه‌ای که زن را متاع می‌داند با جامعهٔ پیشرفته‌ای که زن را شریک زندگی تلقی می‌کند یکسان نخواهد بود.[2] به تعبیر دیگر می‌توان گفت پرداخت نفقهٔ زن به گونه‌ای در این دوره‌ها بر عهدهٔ مرد بوده است. در ادیان آسمانی نیز تأکید فراوان بر این قضیه صورت گرفته است.[3] در شریعت اسلامی نفقهٔ زن بر عهدهٔ مرد گذارده شده و کشورهای اسلامی نیز این امر را در قوانین خود گنجانده‌اند.

مسئلهٔ نفقه که می‌توان آن را به نیازمندی‌های زندگی زوجه، که شوهر قانوناً موظف به پرداخت آن می‌باشد، از قبیل خوراک، پوشاک، مسکن و... تعریف کرد، زمینه‌های پژوهش فقهی ـ حقوقی بسیار دارد.

مباحثی از قبیل موضوع نفقه، مقدار نفقه، شرایط وجوب نفقه، موارد سقوط نفقه، ضمانت اجرا در پرداخت نفقه، تملیکی یا امتاعی بودن نفقه و... در این مسئله نیازمند پژوهش است. اما در این جا مسئله‌ای اساسی‌تر وجود دارد که بسیاری از عناوین یادشده در تحقیق و پژوهش بدان گره می‌خورند و بدون تحلیلِ آن نمی‌توان به جوابی قانع‌کننده و مکفی در این زمینه دست یافت. این مسئله عبارت از این است که جایگاه وجوب پرداخت نفقه بر شوهر چیست؟ چرا در شریعت اسلامی نفقه بر عهدهٔ مردان گذاشته شده است؟ آیا علت آن سرپرستی مردان است، یا ناتوانی زن از تأمین زندگی خویش، یا لزوم در خانه ماندن زنان و...

کدام یک از این‌ها مبنای اصلی انفاق مردان است. آیا می‌توان دلیلی در این زمینه از منابع

---

۱. فرشتیان، حسین، نفقهٔ زوجه، دفتر تبلیغات اسلامی قم ۱۳۷۱، ص ۲۳ـ۲۹
۲. همان.
۳. همان، ص ۲۹ـ۳۴.

دینی به دست آورد؟ و طبق برخی از مبانی آیا می‌توان لزوم نفقه بر مرد را تحدید زمانی کرد یا نه؟ به گمان ما دشوارترین و اساسی‌ترین موضوع در بحث نفقه همین است.

پس از موضوع یاد شدهٔ قبل دو موضوع در اولویت قرار دارد. یکی بحث شرایط وجوب است بدین معنا که تکلیف به انفاق با چه شرایطی بر عهدهٔ مرد می‌آید؟ و مسئلهٔ مهم دیگر این است که بدانیم آیا شارع خود موضوع و اندازهٔ نفقه را تعیین کرده یا آن را بر عهدهٔ عرف جامعه نهاده است تا یک‌باره نزاع در مورد تعداد و اندازهٔ نفقه حل گردد؟

این ها سه بحث اساسی در مسئلهٔ نفقه است و سایر مباحث به کمک این‌ها به آسانی حل می‌گردد. در این فصل می‌کوشیم تا سرنخ‌های اصلی در این مسئله را بیابیم.

یک. مبنای انفاق مردان

در کتب فقهی از این زاویه به مسئله نگاه نشده مگر به صورت ضمنی، تنها برخی از اندیشمندان اسلامی که از زاویهٔ کلامی به مسائل نگاه کرده‌اند در این باره قلم زده‌اند. در این جا به نقل و بررسی این نظریه‌ها می‌پردازیم:

۱) شهید مطهری از کسانی است که در باب فلسفهٔ نفقه قدری به بحث نشسته آنچه ایشان در این زمینه انتخاب کرده بر چند اصل استوار است:

الف - در روابط خانواده، مرد مظهر نیاز و زن مظهر بی‌نیازی است.

ب - زن کار خطیر و پرمشقّتِ تولیدِ نسل را از جهت باروری و شیردهی بر عهده دارد.

ج - نیروی بدنی زن و مرد یکسان نیست.

د - نیاز زن به ثروت و آسایش بیش از مرد است؛ ثروت برای آن که خرج زینت کند و آسایش برای آن که شاداب بماند.[۱]

آن‌گاه گفته است: «لذا نه تنها مصلحت زن، بلکه مصلحت مرد و کانون خانوادگی نیز در این است که زن از تلاش‌های اجباری خردکنندهٔ معاش معاف باشد».[۲]

۲) گروهی از فقها به گونه‌ای ضمنی به تبیین جایگاه نفقه پرداخته‌اند، بدین صورت که ازدواج را داد و ستدی دانسته که مرد مانند کرایه‌کننده است و زن بسان کرایه‌دهنده. و در کرایه هزینه‌هایی که به پایداری و ماندگاری مربوط است بر عهدهٔ کرایه‌دهنده است و هزینه‌هایی که به نظافت و زیبایی برمی‌گردد بر عهدهٔ کرایه کننده.

شیخ طوسی در این زمینه گفته است:

> فقیهان شوهر را به کرایه‌کننده و زن را به کرایه‌دهنده تشبیه کرده‌اند. از این رو، هرچه

---

۱. *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۲۶۴ـ۲۶۶.

۲. همان، ص ۲۶۶.

برای تنظیف لازم است چون آب‌پاشی، جارو کردن، تخلیهٔ چاه، برعهدهٔ کرایه‌کننده، و آنچه برای نگهداری لازم است چون ساختن دیوار و جابه‌جایی ستون بر عهدهٔ کرایه‌دهنده است. در روابط زناشویی نیز آنچه برای نظافت و زیبایی مو لازم است بر عهدهٔ شوهر است و آنچه برای ماندگاری لازم است چون حجامت بر عهدهٔ زن است؛ تفاوت ازدواج و کرایه در این است که اطعام که در حفظ و بقای زن تأثیر دارد بر عهدهٔ شوهر نهاده شده است».[1]

از این نظریه فقیهان دیگری نیز به گونه‌ای ضمنی حمایت کرده‌اند.[2]

از میان این دو رأی و نظر، نظریهٔ نخست قابل قبول است. زیرا تلقی قرآن و حدیث از ازدواج زن و مرد، چنان که در آغاز این بخش بدان پرداختیم، آرامش و سکونت، بقای نسل انسانی، رفع نیازهای جنسی، تعاون در امور زندگی و مشارکت در حیات معنوی می‌باشد.

اگر برخی عالمان چون غزالی[3]، علامهٔ طباطبایی[4] و دیگران بر برخی از این اغراض تأکید داشته و بقیه را مطرح نکرده‌اند، یا باید کلامشان را تأویل کرد یا آن که به صراحت گفت به خطا رفته‌اند.

با توجه به مقاصد شریعت در امر ازدواج، نمی‌توان آن را یک داد و ستد و معامله قلمداد کرد.

از این مطالب می‌توان چنین استنتاج کرد: ازدواج یک پیوند و پیمان انسانی است که زن و مرد را در کنار هم قرار می‌دهد تا آن مقاصد عالیه حاصل شود. تقسیم کارها و وظایف بر اساس آنچه طبیعت و خلقت نسبت به زن و مرد رعایت کرده، لازم‌الاجراست.

اگر بیشترین بار بقای نسل بر عهدهٔ زن است و دشواری‌های این مقصد عظیم را او بر دوش می‌کشد مرد نیز باید باری سنگین به همان میزان بر دوش گیرد. در کنار این حقیقتِ عالم خلقت، برخی از ویژگی‌های خاص زنان راکه لازمهٔ همان امر اوّل است نیز نمی‌توان نادیده انگاشت. این که نشاط و طراوت زنان بر تمامیت زندگی خانوادگی اثر می‌گذارد جای انکار ندارد، همان‌طور که نیاز زنان به این امور بیش از مردان است. بر این پایه مبنای انفاق مصلحت کانون خانواده است، نه امری دیگر.

دو. شرایط وجوب

براساس نتایج بحث قبل باید گفت آنچه سبب این تکلیف می‌شود عقد ازدواج است. شرط دیگری در این زمینه دخالت ندارد. بلی اگر زن از این کانون فاصله گرفته (ناشزه شد) طبیعی است

---

۱. *المبسوط*، ج ۶، ص ۸.

۲. رک: *الفقه علی المذاهب الأربعة*؛ ج ۴، ص ۵۵۴ـ۵۶۲؛ *ایضاح الفوائد*، ج ۳، ص ۲۷۰.

۳. کاشانی، پیشین، ج ۳، ص ۵۸.

۴. طباطبایی، پیشین، ج ۲، ص ۱۷۸ـ۱۸۲.

که از دایرهٔ مقاصد خارج شده و تکالیف مرد نیز متوقف می‌شود. این مطلبی است که قواعد عمومی و کلی اقتضا دارد.

فقهای امامیه عموماً دو شرط برای وجوب نفقه ذکر می‌کنند: دائمی بودن نکاح و تمکین کامل. نسبت به دائمی بودن هیچ گونه تردیدی نیست زیرا چنان که قواعد کلی اقتضا داشت مقاصد پنجگانه در ازدواج دائم حاصل می‌شود و در آنجاست که وظایف تقسیم می‌گردد. به هر صورت مخالفتی در این امر در میان فقه شیعه و اهل سنت نیست. اما نسبت به شرط دوم فقهای امامیه اختلاف نظر دارند برخی از آنان تمکین را شرط می‌دانند. برخی دیگر نشوز را مانع دانسته‌اند. و گفته شده صاحب *جواهر* رأی سوم را پسندیده است.[1] آنچه واضح است دلیل نقلی یا عقلی واضحی بر این آرا اقامه نشده بلکه بیشتر استحساناتی است که هر کدام بر رأی خود آورده‌اند. مثلاً گفته شده یکی از ادلهٔ اشتراط نفقه به تمکین، آن است که عقد موجب دو عوض یعنی مهر و نفقه نمی‌شود. بنابراین مهر به عقد، لازم می‌شود و نفقه با تمکین و نمونه‌هایی از این‌گونه استدلال.[2]

حق آن است که دلیلی که حکم این امر را روشن سازد در دست نیست. ادلهٔ لفظی که پیرامون نفقهٔ زن وارد شده در مقام بیان این جهت نیست تا بتوان بدان‌ها تمسّک جست. بلکه می‌توان گفت آنچه قواعد کلی اقتضا داشت در برخی از ادلّهٔ لفظی نیز آمده است. در معتبرهٔ سکونی این جمله نقل شده:

> ایما امرأة خرجت من بیتها بغیر اذن زوجها فلا نفقة لها حتی ترجع.[3]
> (هر زنی که بدون اذن شوهر از خانه خارج شود نفقه ندارد تا زمانی که برگردد).

مراد از خروج از منزل به تناسب حکم و موضوع، بیرون رفتن‌های طولانی است که در آن فاصله نیاز به نفقه پیدا می‌کند اما از عهدهٔ شوهر ساقط می‌شود.

این مطلب را اعتبار عقلایی نیز تأیید می‌کند، زیرا تا زمانی که زن در خانه شوهر به سر می‌برد شوهر باید نفقهٔ او را بپردازد، اما وقتی از خانه خارج شد و نوعی استقلال را اعلام کرد بر شوهر چیزی واجب نیست.

نتیجه این می‌شود که نفقه با عقد بر شوهر واجب می‌گردد و در مواردی خاص، وجوب مرتفع می‌گردد. به نظر می‌رسد با توجه به قواعد کلی و حدیث یاد شده بتوان چنین برداشت کرد که مطلق نشوز رافع نفقه نیست بلکه نمونه‌ای خاص از نشوز که در این حدیث یاد شد ساقط کنندهٔ نفقه است.

---

۱. فرشتیان، پیشین، ص ۹۸.
۲. *الحدائق الناضرة*، ج ۲۴، ص ۱۰۱.
۳. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۳، ح ۱.

بنابراین، نه رأی مشهور که نفقه را مشروط به تمکین می‌دانند، و نه رأی آنان که آن را به گونه‌ای مطلق مشروط به عدم نشوز دانسته‌اند، و نه رأی آنان که وجوب را مشروط به اطاعت زن گرفته‌اند تمام نیست. بلکه رأی چهارمی در این جا مطرح است که نفقه با عقد واجب می‌شود و در آنجا که زن هماهنگی با کانون خانواده را نادیده بگیرد، مستحق نفقه نخواهد بود. به جز این مطلب چیزی دیگر را نمی‌توان از ادله استفاده کرد.

بنابراین، فتوای مشهور دلیلی ندارد و رأی کسانی که نشوز را ساقط‌کنندهٔ نفقه دانسته‌اند[1] به حق نزدیک‌تر است، زیرا همان گونه که گذشت ادله برخی از انواع نشوز را مسقط می‌دانست.

براساس رأی ما، هر ازدواج صحیحی لزوم نفقه را به دنبال دارد.

سه. میزان پرداخت نفقه

موضوع نفقه چیست؟ و اندازهٔ آن چقدر است؟ آیا هزینهٔ درمان و داروی زن بر عهدهٔ شوهر است؟ شوهر چه تعداد لباس و چه اندازه خوراک باید بپردازد؟ این‌ها سؤال‌هایی است که در این بحث تلاش می‌شود پاسخ داده شود. عامهٔ فقها موضوع نفقه را خوراک، پوشاک، مسکن، اثاث منزل، خادم، نظافت و آرایش گرفته‌اند و مقدار آن را به عرف و عادت وانهاده‌اند. به نظر می‌رسد هر دو مسئله به یک نقطه برمی‌گردد. در ادلّهٔ شرعی موضوعات یاد شده به عنوان نمونهٔ بارز نیازمندی‌های زن ذکر شده است و تعیّن ندارد. همان گونه که در روایات و احادیث به مقدار و اندازهٔ این موضوعات نیز توجه نشده، شاهد این دعوا اموری است که بیان می‌شود:

۱) در بسیاری از احادیث معتبر حکم بر عنوان نفقه که امری عام است، مترتب شده، مانند روایتی که دربارهٔ سقوط نفقه نقل شد و روایاتی که می‌گوید مختلعه «لانفقة لها»[2] یا این که «الحبلی المطلقة ینفق علیها»[3] یا «من الذی اجبر علی نفقته؟ قال الوالدان و الولد و الزوجة»[4] و...

۲) در پاره‌ای از احادیث انفاق یا اطعام و سایر امور به «ما یقیم صلبها»[5] یا «ما یقیم ظهرها»[6] مقید شده که نشان‌دهندهٔ ملاک و معیار پرداخت است. اگر ملاک، اقامهٔ صلب و ظهر (گوشت دمیدن از خوراک و مایهٔ قوت گرفتن) است نمی‌توان گفت درمان او بر شوهر نیست چطور اطعام در اقامهٔ صلب نقش دارد ولی درمان نه؟

۳) در برخی احادیث، زن را عیال مرد معرفی می‌کند، مانند:

«لان الانثی فی عیال الذکر ان احتاجت و علیه ان یعولها و علیه نفقتها».[7]

(زن در تکفل مرد است و بر مرد است او را اداره کند و نیازمندی‌هایش را برطرف سازد).

---

۱. *منهاج الصالحین*، ج ۲، ص ۲۸۷.
۲. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۳۳، ح ۹.
۳. همان، ص ۲۳۱، ح ۵.
۴. همان، ص ۲۲۵، ح ۹.
۵. همان، ص ۲۲۴، ح ۴.
۶. همان، ص ۲۲۶، ح ۱۲.
۷. همان، ج ۱۷، ص ۴۳۷، ح ۴.

و عیال مرد، یعنی کسانی که مرد متکفل و عهده‌دار زندگی آنهاست. زیرا ریشه و مادهٔ این واژه نیازمندی و احتیاج را معنا می‌دهد.[۱] گذشته از این‌ها، شارع و قانون‌گذار احکامش را در امور تغییرپذیر بر عناوین عام و انعطاف بردار صادر می‌کند تا تداوم و بقای آن را تضمین کند. نسبت به اندازه و مقدار نیز فقیهان عرف و عادت را ملاک قرار داده‌اند؛ البته عادت و عرف زوجه را.[۲] و روشن است که اگر عرف و عادت و شأن زنان ملاک است، به معنای فراموشی توان مرد نیست. قدرت شوهر و وسع او شرط تکلیف وی بر انفاق است. براساس این، با توجه به توان او عرف و عادت زن ملاحظه شده و شئون وی مراعات می‌گردد. این اساس، از جهت موضوع نفقه باید نیازمندی‌های زن را ملاک قرار داد و از نظر اندازه و مقدار هم عرف و عادت زندگی وی را.

آنچه در این فصل به اثبات رسید عبارت است از:

۱) مبنای انفاق مردان بر زنان، تقسیم وظایف زندگی و ویژگی‌های زن می‌باشد.

۲) نفقه با عقد دائم واجب می‌شود و هیچ شرط دیگری ندارد، منتها با نشوز خاص این تکلیف از مرد ساقط می‌گردد.

۳) موضوع نفقه موارد خاص نیست، کلیه نیازمندی‌های زندگی زن را شامل می‌شود و نمی‌توان آن را به موارد خاص محدود ساخت.

۴) در اندازه و مقدار نفقه نیز باید عرف زندگی‌ها با توجه به توان شوهر ملاک قرار داده شود.

---

۱. *لسان العرب*، ج ۹، ص ۵۰۲ ـ ۵۰۳.

۲. ر.ک: *جامع الشتات*، ص ۴۴۳؛ *شرح لمعة* ـ کلانتر ـ ج ۵، ص ۴۶۹؛ *مسالک الأفهام*، ج ۱، ص ۵۵۷؛ *جواهرالکلام*، ج ۳۱، ص ۳۳۱ ـ ۳۳۳؛ *منهاج الصالحین* ـ حکیم ـ ج ۲، ص ۲۱۳. و...

فصل چهارم: مهریه

مهریه و صداق زن یکی از اجزای شکل‌گیری ازدواج در شریعت اسلامی به شمار می‌رود. پیرامون این مسئله یک پرسش اساسی وجود دارد که آیا وجود مهر سبب نمی‌شود که ازدواج نوعی داد و ستد و معامله محسوب شود؟ آیا پرداخت مهر به معنای خریداری زن نیست؟ آیا این امر به جز شریعت اسلامی در سایر مکتب‌های حقوقی، ادیان، ملیت‌ها و جوامع انسانی سابقه دارد یا نه؟

تحلیل این پرسش و پاسخ بدان همان گونه که به تبیین مسائل مهر کمک می‌کند در سیستم حقوق خانواده در شریعت اسلامی نیز دارای نقش است، و می‌تواند به عنوان یک نظریهٔ مادر تلقی گردد. در مباحثی چون سرپرستی خانواده، قوامیّت مردان، نفقه و انفاق بر زن نیز بی‌تأثیر نیست. در این فصل برآنیم ابتدا تحلیلی روشن از این پدیدهٔ حقوقی به دست دهیم، و سپس به یک موضوع فرعی در باب صداق، یعنی مقدار و اندازهٔ مهر خواهیم پرداخت. از این رو مباحث این فصل در دو قسمت اصلی و فرعی ارائه می‌گردد.

یک. جایگاه حقوقی صداق

پیرامون صداق نظریه‌های متفاوت و متناقضی ارائه گشته که همان سبب پرداختن بدان شده است. گروهی تحلیلی منفی از آن داشته و آن را ننگی بر زنان می‌دانند در مقابل عالمان دینی و اسلامی به دفاع از آن پرداخته و جایگاهی فطری برایش ترسیم کرده‌اند. در این جا نخست به این آرا نظر کرده و سپس به ارزیابی نهایی می‌رسیم.

۱) خانم منوچهریان در زمرهٔ ناقدان منفی مسئلهٔ صداق قرار دارد. وی در این زمینه نوشته است:

> هم چنان که برای داشتن باغ یا خانه یا اسب و استر مرد باید مبلغی بپردازد، برای خریدن زن هم باید پولی از کیسه خرج کند و هم چنان که بهای خانه و باغ و اسب بر

حسب بزرگی و کوچکی و زشتی و زیبایی و بهره و فایده متفاوت است، بهای زن هم بر حسب زشتی و زیبایی و پول‌داری و بی‌پولی او تفاوت می‌کند. قانون‌گذاران مهربان و جوانمرد ما قریب دوازده ماده دربارهٔ قیمت زن نوشته‌اند و فلسفهٔ آنان این است که اگر پول در میان نباشد رشتهٔ استوار زناشویی سخت سست و زود گسل می‌شود.[۱]

همان گونه که از این رأی پیداست مهر را نوعی ثمن و عوض در یک داد و ستد دانسته و لذا بر آن تاخته و آن را محکوم ساخته است. این نظریه و تلقی را برخی برداشت‌های فقهی نیز تأیید می‌کند. بدین معنا که برخی از تعابیر در کتب فقهی بوی این برداشت را دارد. مثل تعبیر مکری و مکتری (کرایه‌دهنده و کرایه کننده) در باب ازدواج[۲] یا این که گفته می‌شود قبل از تسلیم مهر (ثمن) زن موظف به تمکین نیست[۳]، و نیز تعبیر اجرت‌المثل در صورتی که مهر در عقد یاد نشود[۴] و...

در ادامهٔ این گفتار نادرستی این تلقی تبیین خواهد گشت و بیان می‌داریم که تعابیر فقهی بیش از تمثیل و تشبیه بار معنایی ندارد. اگر فقیهی حقیقت معنای این اصطلاحات را منظور کند به خطا رفته است.

۲) نظری دیگر می‌گوید مهر به عنوان پشتوانه زندگی و اهرمی در راه جلوگیری مردان از طلاق‌های بی‌جاست.

یکی از صاحبان این رأی می‌گوید:

> چون زن و مرد مساوی آفریده شده‌اند، پرداخت بها یا اجرت از طرف یکی به دیگری منطق و دلیل عقلانی ندارد، زیرا همان گونه که مرد احتیاج به زن دارد، زن هم به وجود مرد نیازمند است و آفرینش، آنها را به یکدیگر محتاج خلق کرده و در این احتیاج هر دوی آنها وضع مساوی دارند، و لذا الزام یکی به دادن وجه به دیگری بلادلیل خواهد بود. ولکن از نظر این که طلاق در اختیار مرد بوده و زن برای زندگی مشترک با مرد تأمین نداشته، لذا به زن حق داده شده علاوه بر اعتماد به شخصیت زوج نوعی وثیقه و اعتبار مالی نیز از مرد مطالبه نماید.[۵]

برخی دیگر به صورت ضمنی بر این نکته تأکید کرده‌اند.[۶]

---

۱. منوچهریان، مهرانگیز، *انتقاد قوانین اساسی و مدنی و کیفری ایران از نظر حقوق زن*، سازمان داوطلبان حمایت خانواده، تهران ۱۳۴۲، ص ۳۵.
۲. *المبسوط*، ج ۶، ص ۸.
۳. *جواهر الکلام*، ج ۳۱، ص ۴۱.
۴. همان، ص ۳۰.
۵. *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۲۴۷، به نقل از مجلهٔ *زن روز*، ش ۸۹، ص ۷۱.
۶. رک: *سیمای زن در آیینه فقه شیعه*، ص ۱۲۴؛ امامی و صفایی، *حقوق خانواده*، ص ۱۹۴.

۳) سومین نظر را شهید مطهری ارائه کرده است. وی معتقد است، مسئلهٔ مهر ریشه در تفاوت‌های زن و مرد دارد، و آن را آیین فطرت می‌داند.

ایشان براساس این نظریه، که در سراسر گفته‌هایشان دربارهٔ روابط زن و مرد آمده، معتقد است که طبیعت و خلقت زن و مرد چنین سرشته شده که مرد سراغ زن برود و او نخست محبت ورزد و عشق خود را ابراز دارد و زن به عنوان پاسخ به چنین عشقی ابراز عشق و علاقه کند. بر این اساس می‌گوید:

> قانون مهر هماهنگی با طبیعت است از این رو که نشانه و زمینهٔ آن است که عشق از ناحیه مرد آغاز شده و زن پاسخ‌گوی عشق اوست و مرد به احترامش هدیه‌ای نثار او می‌کند. از این رو نباید قانون مهر، که یک ماده از اساسنامهٔ کلی است و به دست طراح طبیعت تدوین شده، به نام تساوی حقوق زن و مرد ملغی گردد.[1]

و نیز نوشته است:

> همچنان که در مقالهٔ پیش گفتیم قرآن کریم تصریح می‌کند که مهر «نحله» و عطیه است. قرآن این عطیه و پیشکش را لازم می‌داند، قرآن رموز فطرت بشر را با کمال دقت رعایت کرده است و برای این که هر یک از زن و مرد نقش مخصوصی که در طبیعت از لحاظ علایق دوستانه به عهدهٔ آنها گذاشته شده فراموش نکنند، لزوم مهر را تأکید کرده است.[2]

به گمان ما این رأی و نظر قابل تأیید و اثبات است. این نظریه دو ادعا دارد که نیازمند اثبات است. یکی این که نهاد زن و مرد چنین سرشته شده و دیگر این که شریعت اسلامی به مسئلهٔ مهریه با همین دید نگاه کرده است.

در بخش اول این نظریه شواهد متعددی قابل اقامه است:

۱) ریشه‌دار بودن این سنت در روابط خانوادگی. این رسم در دوره‌های مختلف زندگی بشر مطرح بوده گرچه از آن تحلیل‌های گوناگون و نادرست به عمل آمده است.[3]

۲) هدیه و کادو در روابط نامشروع. بدین معنا که این مرد است که به زن هدیه می‌دهد و او را به چای و غذا دعوت می‌کند و...

۳) همین سنت در میان دیگر جانداران هم وجود دارد. در میان حیوانات نیز جنس نر گام‌هایی در جلب رضایت ماده برمی‌دارد.[4]

این‌ها شواهدی است که نشان می‌دهد جنس نر طالب است و زودتر علاقه و محبّت را می‌آغازد.

---

۱. *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۲۴۴ـ۲۴۵. ۲. همان، ص ۲۴۳.
۳. همان، ص ۲۲۵ـ۲۳۱. ۴. همان، ص ۲۳۶ـ۲۳۷.

نسبت به بخش دوم این نظریه نیز شواهدی قائم است:

۱) قرآن از مهر چنین تعبیر کرده است:

«وَ آتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً».[۱]

(کابین زنان را که عطیه و پیشکش است به آنان دهید).

در این آیهٔ مبارکه دو واژهٔ قابل توجه به کار گرفته شده است: «صدُقه» به ضم دال و «نحله». صدقه از مادهٔ صدق است و مهر را از آن جهت صدقه گفته‌اند که نشانهٔ راستین بودن علاقهٔ مرد است زمخشری بر این نکته تأکید دارد.[۲]

واژهٔ دوم نحله است که معنای تقدیمی و پیشکشی را دارد. جالب است دانسته شود، نحله اعطای بدون عوض را گویند[۳]، یعنی تقدیمی و پیشکشی. از این رو اگر در کلام فقیهان تعابیری آمده که بُضع را در برابر مهر و صداق گرفته‌اند، سخن بی‌اساسی خواهد بود.

گفتنی است که در پنج آیه از قرآن کریم تعبیر «أُجوُرَهُنَّ»[۴] آمده که شاید گمان رود نظریهٔ مشهور با آن تأیید می‌گردد. لکن با تأمل در این آیات این توهم باطل می‌شود. زیرا اجر دارای دو معناست: جزای بر عمل و ثواب. طبق معنای اول بر یک نوع داد و ستد دلالت دارد ولی در معنای دوم چنین نیست. در این آیات اجر نمی‌تواند معنای مزد دهد، زیرا مزد پس از عمل است نه قبل از عمل. آیات می‌گوید اگر به زنان اجرشان را دادید، می‌توانید با آنان ازدواج کنید. قبل از نکاح، زن کاری نکرده تا مستحق اجر به معنای جزاءالعمل گردد. بنابراین اجر نیز معنایی نزدیک به معنای نحله خواهد داشت. خلاصه این که تلقی آیات قرآنی از صداق و مهر، پیشکشی و تقدیمی است نه ثمن در برابر مثمن.

۲) دومین شاهد این است که در روایات، تعلیم قرآن به عنوان مهر و صداق زن مورد قبول واقع شده است. اگر مهر پشتوانهٔ زندگی است و اهرمی برای جلوگیری از طلاق مردان، تعلیم قرآن چنین نقشی ندارد. هم چنین نمی‌تواند این نظر را که مرد، زن را با مهر خریده است تأیید کند.

در روایت معتبری از امام کاظم(ع) چنین نقل شده است:

و قد کان الرجل علی عهد رسول‌الله(ص) یتزوج المرأة علی السورة من القرآن و علی الدرهم و علی القبضة من الحنطة.[۵]

(در دوران رسول خدا(ص) مردان زنان را با سوره‌ای از قرآن و چند درهم و مقداری گندم به نکاح درمی‌آوردند).

---

۱. نساء ۴:۴.
۲. زمخشری، *الکشاف*، دارالمعرفة، بیروت، ج ۱، ص ۲۴۵ـ۲۴۶.
۳. *لسان العرب*، ج ۱۴، ص ۷۴.
۴. نساء ۴:۲۴ـ۲۵؛ احزاب ۳۳:۵۰؛ ممتحنه ۶۰:۱۰؛ طلاق ۶۵:۶.
۵. *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۳۳، ح ۱.

نمونه‌هایی از این‌گونه ازدواج‌ها نیز در تاریخ به ثبت رسیده است. از جمله زنی به مسجد پیامبر(ص) در آمد و گفت: ای رسول خدا مرا به ازدواج درآور؟ رسول خدا فرمود: چه کسی می‌خواهد با وی ازدواج کند؟ مردی برخاست و اعلان آمادگی کرد. پیامبر(ص) فرمود: چه او را می‌بخشی؟ گفت: چیزی ندارم... تا این که مقرر داشت سوره‌ای از قرآن را به عنوان کابین به وی بیاموزد.[۱] و نمونه‌های دیگر.[۲]

اکثر فقیهان نیز با این‌گونه کابین و صداق نظر مساعد دارند.[۳]

۳) شاهد دیگر آن است که فقیهان اجماع دارند که عقد ازدواج بدون ذکر مهر صحیح است.[۴] با این که اگر مهر حکم ثمن و بها داشت، حکم به درستی ازدواج بی‌وجه بود.

۴) شاهد دیگر تأکید بر کمی مهر در احادیث و روایات است. اگر بنا بر داد و ستد بود یا این‌که مهر حکم پشتوانه زندگی را داشت، چنین تأکید و توصیه‌ای بی‌وجه بود.[۵]

نمونه‌ای از این روایات را در ادامهٔ بحث نقل خواهیم کرد.

۵) مهر، دین حالّ بر عهدهٔ مرد است و طبق قاعده باید هنگام ازدواج پرداخت شود، تأخیر در پرداخت یا آسان گرفتن جزء سیستم حقوق شرعی نیست بلکه یک عادت اجتماعی است. از این مطلب این نتیجه به دست می‌آید که قانون‌گذار به مهر به عنوان پشتوانه زندگی و جلوگیری از طلاق نظر نداشته وگرنه در قانون آن را دین حالّ قرار نمی‌داد.

۶) فقیهان می‌گویند کراهت دارد مرد با زن هم‌بستر گردد مگر این که مهر زن یا بخشی از آن یا هدیه‌ای به وی بپردازد. و به حدیثی در این زمینه استدلال می‌کنند. این امر نیز می‌تواند شاهد دیگر بر این نظریه باشد.[۶]

بنابراین نظریهٔ شهید مطهری در تلقی از مهر مقبول است. شواهدی خارجی و دینی بر صحت آن گواهی می‌دهد. آرای دیگر حدسیّاتی بدون دلیل بیش نیست که نباید بدان دامن زد. با این توضیح اگر فقیهی در کلامش تعابیر و اصطلاحاتی را به کار گرفت که غیر از این را نشان می‌دهد، یا حقیقت معانی آن را مراد نکرده یا به خطا رفته است. به گفته برخی حقوق‌دانان:

> بنابراین رابطهٔ مهر با تمکین زن را نمی‌توان با رابطهٔ عوض و معوّض در قراردادهای مالی قیاس کرد.
>
> شخصیت اخلاقی انسان او را از سایر حیوانات و اشیا ممتاز ساخته است. انسان همیشه صاحب حق یا مکلف به رعایت آن است و هیچ‌گاه موضوع حق قرار نمی‌گیرد.
>
> در پاره‌ای امور، الزام‌های زن و شوهر شبیه تعهدات متقابل در عقود معوض است

---

۱. همان، ص ۱۲، ح ۲.
۲. سنن ابی داود، ج ۲، ص ۲۳۶ـ۲۳۷.
۳. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۳ـ۴.
۴. همان، ص ۴۹.
۵. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ب ۵، ص ۹ـ۱۱.
۶. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۴۸.

(مانند حق حبس)، ولی از این شباهت نباید نتیجه گرفت که مهر در عقد نکاح در برابر تمکین زن قرار گرفته و قواعد سایر معاملات بر تنظیم این رابطه حکم‌فرماست. زن در برابر مهر، خود را نمی‌فروشد، با مرد پیمان می‌بندد که اثر قهری آن الزام مرد به دادن مهر و تکلیف زن به تمکین است. به همین جهت است که بطلان و فسخ، مهر عقد نکاح را از بین نمی‌برد و زن را از انجام وظایفی که به عهده دارد معاف نمی‌کند.[۱]

برخی دیگر گفته‌اند:

مهر، برخلاف آنچه بعضی از غربیان تصور کرده‌اند و برای ما تعجب‌آور است، بهای زن نیست؛ زیرا اولاً هیچ کس نمی‌تواند خود یا دیگری را در مقابل مالی بفروشد. از زمانی که برده‌فروشی لغو شده انسان هیچ گاه موضوع حق واقع نمی‌شود، بلکه همیشه طرف حق است. ثانیاً در خرید و فروش قیمت باید هنگام معامله معیّن باشد وگرنه قرارداد باطل است، لکن در نکاح دائم تعیین مهر، شرط صحت قرارداد نیست و ممکن است نکاح بدون تعیین مهر واقع گردد.[۲]

دو. مقدار مهر

در روایات شیعی علاوه بر تأکید بر کمی مهر،[۳] در پاره‌ای از احادیث بر عددی خاص تأکید شده است. در این روایات از ۵۰۰ درهم به عنوان «مهرالسنة» یاد شده است.[۴] برخی از فقها تصریح کرده‌اند که تجاوز از این اندازه کراهت دارد.[۵]

در برخی از این احادیث چنین آمده:

خداوند بر پیامبر(ص) وحی فرستاد که مهر زنان مؤمن ۵۰۰ درهم باشد و پیامبر چنین کرد. و هر مؤمنی که زنی را از مؤمنی خواستگاری می‌کند و ۵۰۰ درهم بپردازد ولی جواب منفی به وی دهد سبب عاق برادر مؤمن شده و سزاوار است خداوند از حوریه‌های بهشتی به نکاح او در نیاورد.[۶]

روایات دیگری نیز دلالت دارد که پیامبر این مقدار را مهر قرار داد یا صداق دخترانش این اندازه بود[۷] و...

---

۱. *حقوق مدنی خانواده*، ج ۱، ص ۱۳۹.
۲. صفایی و امامی، *حقوق خانواده*، ج ۱، ص ۱۹۴.
۳. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۵ـ۱۱.
۴. همان، ص ۵ ـ ۸.
۵. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۴۷.
۶. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۵، ب ۴، ح ۲.
۷. همان، ص ۵ ـ ۸.

به گمان ما عدد خاص مورد توصیهٔ شارع نیست بلکه در شریعت اسلامی در باب مهر دو اصل ثابت بیان شده و اندازه و مقدار به عرف جوامع واگذار شده است. آن دو اصل عبارت است از:

۱) توافق و رضایت طرفین، که در احادیث عدیده‌ای بر آن تأکید شده است. تعابیری از این قبیل: «الصداق ما تراضیا علیه قل او کثر».[۱] (مهر آن است که بر آن توافق باشد کم یا زیاد) در لابه‌لای احادیث فراوان است، بلکه عنوان یک باب در کتاب *وسائل الشیعة* قرار گرفته است.[۲]

۲) اصل دوم کمی مهر است. در احادیث فراوانی کمی مهر نشانهٔ فضیلت زنان قرار گرفته و در مقابل از زیادی و کثرت توبیخ شده است. شیخ حرّ عاملی، بابی را به این مطلب اختصاص داده است.[۳] فقها نیز حکم به استحباب کمی مهر داده‌اند.[۴] بر این اساس، در هر دوره از زندگی، اگر به توصیهٔ شرع نسبت به این دو اصل عمل شود، رضایت شارع و قانون‌گذار حاصل شده و خلاف استحبابی صورت نیافته یا امر مکروهی واقع نشده است. بدین معنا که اگر در یک دوره مهریهٔ زنان میان صد هزار درهم تا یک میلیون دایر بود و کسی مهریهٔ زنش را صدهزار درهم قرار داد به آن امر مستحبی عمل کرده است.

گواه ما بر این ادعا چند امر است:

۱) تأکید روایات بر اصل کم بودن مهر و پرهیز از زیادی بدون ذکر مقدار و اندازه، چنان که بدان اشاره شد.

۲) روایاتی که ۵۰۰ درهم را بازگو کرده حاوی این نکته است که مهر زنان در زمان پیامبر(ص) چنین بود. مانند این حدیث:

> کان صداق النساء علی عهد النبی(ص) اثنتی عشرةِ اوقیة و نشّاً قیمتها من الورق خمسمائة درهم.[۵]
>
> (مهر زنان در دوران پیامبر دوازده و نیم اوقیه بود که ارزش آن ۵۰۰ درهم است).

۳) در برخی روایات چنین آمده که مهر حضرت فاطمه(س) برابر ۳۰ درهم بود.[۶] با این که در روایات دیگری از ۵۰۰ درهم به عنوان «صداق‌النبی» یادشده، و مناسب بود اول کسی که به این سنت عمل کند دختر پیامبر باشد.

۴) فقیهان می‌گویند اگر در ضمن عقد مهر ذکر نشود، مهرالمثل بر عهدهٔ شوهر است و مهرالمثل آن است[۷] که شرایط زن از نظر کمالات ظاهری و معنوی در نظر گرفته و برایش صداق

---

۱. همان، ص ۳، ح ۹.
۲. همان، ص ۱ـ۳.
۳. همان، ص ۹ـ۱۱.
۴. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۴۷.
۵. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۸، ح ۹.
۶. همان، ص ۹، ح ۴ و ص ۱۰، ح ۷.
۷. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۴۹ـ۵۲.

تعیین کنند. اگر ۵۰۰ درهم مطلوب شرعی بود، به عنوان یک خواستهٔ دینی، بهتر بود گفته شود در صورتی که مهر ذکر نشود به مهرالسنة اکتفا شود.

۵) در حدیثی معاویه پسر وهب، از یاران امام صادق(ع)، نقل می‌کند که حضرت فرمود: پیامبر صداق را ۵۰۰ درهم قرار داد. از ایشان پرسیدم: «قلت بوزننا؟ قال: نعم».[1]

(یعنی ۵۰۰ درهم با وزن و ارزش امروز؟ فرمود: بلی).

اگر این عدد میزان و معیار برای همه زمان‌ها بود، تغییر وزن درهم نباید تأثیرگذارد و مناسب بود جواب حضرت چنین باشد که فرقی نمی‌کند.

از همهٔ این ها گذشته، مرام شریعت جاودانه این نیست که امور تحول‌پذیر را موضوع قانون ثابت قرار دهد بلکه قوانین ثابت را بر عناوین کلی و انعطاف‌پذیر مانند کم بودن ،مترتب می‌کند وگرنه قانون به مرور زمان کنار گذارده می‌شود، چنان که امروزه می‌بینیم اکثریت مردم مسلمان و شیعه به این دستور عمل نمی‌کنند و متدیّنان نیز حیله‌هایی به کار می‌برند، مثل این که مهریهٔ دختران را مهرالسنة و ۵۰۰ سکه بهار آزادی یا... قرار می‌دهند و گمان می‌برند که به قانون استحباب عمل کرده‌اند.

در پایان این فصل باید یادآور شد که یکی دیگر از مباحث نو و قابل توجه در امر مهریه، که ذهن برخی از صاحب‌نظران را نیز به خود مشغول کرده، آن است که اگر صداق اسکناس و پول قرار داده شد با توجه به تغییر محتوایی پول و اسکناس، شوهر هنگام پرداخت چه وظیفه‌ای دارد؟ مثل این که پنجاه سال قبل مهر زنی ۵۰۰ تومان مقرر گردد و امروزه این رقم بهای دو کیلو میوه است. در چنین وضعی بر عهدهٔ مرد چیست؟

پاره‌ای از اندیشمندان نظر داده‌اند که ارزش آن روز پانصد تومان بر ذمهٔ شوهر است نه رقم آن.[2] این مبحث گرچه نو و مهم و قابل توجه است، اما چون به بحث‌های فقهی و حقوقی مربوط به پول و ماهیت آن برمی‌گردد، از پرداختن به آن صرف‌نظر شد.

---

۱. عاملی، پیشین، ۱۵، ص ۵، ح ۱.

۲. بجنوردی، سیدمه مد، مجله *ندا*، ش ۱۴، ص ۲۲ـ۲۵.

فصل پنجم: حضانت و ولایت بر کودکان

کودکان، مردان و زنان آیندهٔ اجتماع‌اند و حیات انسانی بر آنها تکیه دارد. زیرا آنان امید و آرزوی نسل حاضرند. در شریعت اسلامی احکامی برای حفظ و بقای کودکان از زمان دمیده شدن روح بلکه قبل از آن تا هنگام جوانی و بلوغ تشریع شده است. حقوق کودک پس از زاده شدن از مادر عبارت است از: نسب، رضاع، حضانت، ولایت و نفقه. این حقوق پنجگانه تا دوران بلوغ، حراست مادی و معنوی کودک را تضمین می‌کند. در فقه اسلامی در ضمن مباحث نکاح بسیاری از احکام مربوط به کودک و حقوق وی مورد گفت‌وگو و بحث قرار می‌گیرد.

در عصر کنونی نیز توجه به حقوق کودک در سطح جهانی مطرح است. «اعلامیهٔ جهانی حقوق کودک» مصوّب مجمع عمومی سازمان ملل در بیستم نوامبر ۱۹۵۹ در ده اصل و «کنوانسیون حقوق کودک» مصوّب مجمع عمومی سازمان ملل در ۱۹۸۹ در ۵۴ ماده و «اعلامیهٔ جهانی بقا، رشد و حمایت از کودکان» مصوّب اجلاس سران دولت‌ها در ۱۹۹۰ نشانگر این رویکرد است.[۱]

با این حال، تدوین مجموعه‌هایی که مستقلاً به بررسی حقوق کودک در فقه و قانون وضعی اختصاص داشته باشد، ضروری و جای آن خالی است.[۲]

در این نوشته، منظور بررسی حقوق کودک به طور مستقل نیست، بلکه مسائلی مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد که به حقوق زن مربوط است. و از این میان نیز آنچه مورد سؤال و پرسش

---

۱. عبادی، شیرین، حقوق کودک، روشنگران، تهران ۱۳۷۱، ص ۲۰۷ ـ ۲۹۲.

۲. نگارنده تا کنون به این کتب برخورد کرده است:

حقوق کودک، شیرین عبادی؛ *حقوق الأولاد فی الشریعة الاسلامیة والقانون*، بدران ابوالعینین بدران؛ *حقوق الطفل*، جان شازال، ترجمهٔ میشال ابی‌فاضل؛ و نیز رک: *المرأة و الأسرة*، عبدالجبار الرفاعی، ص ۲۵۷ ـ ۲۶۲، در این کتاب نام تعدادی از کتب مربوط به حقوق کودک و حضانت معرفی شده است.

است یا تاکنون پژوهشی نسبت بدان صورت نیافته مد نظر است. براین اساس از میان مباحث حقوق کودک مسئلهٔ حضانت و ولایت بر کودک را در اولویّت پژوهش قرار داده و بررسی و پژوهش آن را دنبال می‌کنیم. در این زمینه مسائلی چند نیازمند تأمل و تحقیق است و در آثار مربوط به حضانت و ولایت تحلیل‌های روشنی از آن نشده است.

مسئله قلمروی حضانت و ولایت و رابطهٔ این دو تعیین آغاز و فرجام حضانت و ولایت، مستحق حضانت و ولایت و... از مباحث اصلی در این پژوهش است. بر این اساس مطالب این فصل به صورت ذیل ارائه می‌گردد:

۱. تعریف حضانت و تاریخچهٔ فقهی آن
۲. تعریف ولایت و تاریخچهٔ فقهی آن
۳. رابطه و قلمروی حضانت و ولایت
۴. ولایت و حضانت از آن کیست؟
۵. آغاز و پایان حضانت و ولایت
۶. تحقیق مسئله

این‌ها مطالبی است که در این نوشتار بدان پرداخته می‌شود. از برخی به اجمال و از برخی دیگر با شرح و تفصیل سخن خواهیم گفت:

۱. حضانت و تاریخچهٔ فقهی آن

حضانت به معنای پروردن و پروراندن است. ریشهٔ این واژه حِضْن است که زیر بغل تا تهی‌گاه و آغوش را می‌گویند. در بغل گرفتن، در کنار نهادن، زیر بال گرفتن نیز از معانی این واژه است. رشد جنین تخم با حرارت طبیعی یا مصنوعی، زیر بال گرفتن تخم برای جوجه شدن در معنای آن داخل است.[۱]

حاضن و حاضنه پدر و مادر را گویند که نگهداری و پرورش کودک را بر عهده دارند.[۲]

در احادیث و روایات نیز به همین معنا استعمال شده است. ام ایمن حاضنهٔ[۳] پیامبر نامیده شده است. در حدیث آمده است: «وقتی مردمان عهد فرعون دانستند که پادشاه کودکی را به فرزندی گرفته، زنان خود را نزد او فرستادند تا کودک را نگهداری کنند (تحضنه)».[۴]

در حدیثی دیگر امام علی(ع) در معنای رحمان فرموده است: «از رحمت خداوندی است که قلب مادر را به رأفت واداشت تا به تربیت و حضانت کودک اقدام کند».[۵]

---

۱. خلیل جرّ، فرهنگ لاروس، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۰، ص ۸۴۱ ـ۸۴۲.
۲. *لسان العرب*، ج ۳، ص ۲۲۰.
۳. *بحارالأنوار*، ج ۱۵، ص ۱۲۵ و ج ۲۲، ص ۲۶۳.
۴. همان، ج ۱۳، ص ۳۹.
۵. همان، ج ۸۹، ص ۲۴۸.

رسول خدا(ص) فرمود: «کودکان در سایهٔ عرش برای پدر و مادر خود استغفار می‌کنند. ابراهیم حضانت آنان را به عهده داشته و ساره به تربیت آنان همت می‌گمارد».[۱]

در کتب فقه و قانون نیز تعاریفی از حضانت شده که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

صاحب *جواهر* از علامه و شهیدثانی نقل کرده که در معنای حضانت گفته‌اند:

> ولایة و سلطنة علی تربیة الطفل و ما یتعلق بها من مصلحة حفظه و جعله فی سریره و کحله و تنظیفه و غسل خرقته و ثیابه.[۲]
>
> (حضانت، ولایت و سلطنت است بر پرورش طفل و آنچه بدان ربط دارد، از قبیل نگهداری، گذاردن در گهواره، نظافت، شستن لباس و...).

در کتاب *ترمینولوژی حقوق* چنین آمده است:

> حضانت در لغت به معنی پروردن است و در اصطلاح عبارت است از نگهداری مادی و معنوی طفل توسط کسانی که قانون مقرر داشته و قائم به ارکان ذیل است:
>
> الف ـ حضانت مخصوص ابوین و اقرباء طفل است و بین اقرباء رعایت طبقات ارث نمی‌شود.
>
> ب ـ نسبت به ممتنع از نگهداری طفل حضانت تکلیف است و نسبت به دیگران حق است.
>
> ج ـ حفظ مادی (جسم) و تربیت اخلاقی و معنوی طفل مناسب شئون او.
>
> د ـ اهلیت قانونی برای حضانت.[۳]

تا این‌جا به اختصار تعاریف لغوی، فقهی و حقوقی حضانت را برشمردیم. اینک نگاهی به تاریخچهٔ آن در فقه شیعه می‌افکنیم. و در پرتو این نگاه تاریخی با تطورات علمی مسئله و جایگاه کنونی آن آشنا شده و می‌توانیم براساس آن زمینه‌های پژوهش را بیابیم.

نخستین بار در کتاب خلاف شیخ طوسی (۳۸۵ ـ ۴۶۰ ق) مبحثی با عنوان «مسائل الحضانة» طرح شده است.[۴]

در کتاب *مبسوط* نیز مسائل حضانت آمده اما عنوان مبحث حضانت نیست بلکه عنوان بحث «فی ان الابوین احق بالولد» می‌باشد.[۵]

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۳۴. ۲. *جواهر الکلام*، ج ۳۱، ص ۲۸۳.

۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، کتابخانهٔ گنج دانش، تهران ۱۳۶۸، ص ۲۱۶.

۴. مروارید، علی اصغر، *سلسلة الینابیع الفقهیة*، مؤسسة فقه الشیعة، بیروت ۱۴۱۳ ق ـ ۱۹۹۳ م، ج ۳۸، ص ۱۱۹ـ ۱۲۵. ۵. همان، ص ۳۹۰ـ۳۹۵.

در *المهذب* ابن براج (۴۰۰ـ۴۸۱ ق) نیز واژهٔ حضانت به کار رفته است.[۱]

پس از آن در *اصباح الشیعه* نوشتهٔ صهرشتی این تعبیر به کار رفته است.[۲]

از زمان علاّمه به بعد این عنوان در فقه شیعی جایگاه خود را یافته و با تعبیر حضانت طرح شده است. پاره‌ای فروعات که ممکن است از مصادیق حضانت باشد مانند نکاح صغیر، نام‌گذاری، نفقه در کتب شیخ صدوق[۳] (م ۳۲۹ ق) و سلاّر[۴] (م ۴۶۳ ق) و اثر فقهی، بن برّاج[۵] (۴۰۰ـ۴۸۱ ق) مطرح شده، جالب است دانسته شود که در کتب قدما از تقسیم دورهٔ حضانت کمتر سخن رفته و عده‌ای نیز آن را از هفت سالگی کودک به بعد مطرح می‌ساختند، مانند شیخ طوسی، صهرشتی. تقسیم دوران حضانت به دو سال در پسر و هفت سال در دختر، نخست در سخن ابن برّاج و ابن حمزه مطرح شد و پس از آن در کتب علامه آمده است. این نسبت که قدما مانند شیخ مفید، شیخ صدوق و ابن جنید سن حضانت را تا زمان بلوغ می‌دانستند سند و مستندی ندارد.[۶]

۲. ولایت بر کودک و تاریخچهٔ فقهی آن

در بحث گذشته تعاریف فقهی، حقوقی حضانت بیان شد. و مختصری از تاریخچهٔ فقهی آن را بازگفتیم در این مبحث از تعریف ولایت و سابقهٔ فقهی آن سخن می‌رانیم.

در *ترمینولوژی حقوق* در تعریف ولایت چنین آمده است:

ولایت: (فقه ـ مدنی) نمایندگی قهری یا قانونی پاره‌ای از اشخاص نسبت به کسانی که به علّت ضعف دماغ یا اعسار، امور آنها کلاً یا بعضاً به دست آن نماینده اداره می‌شود. مانند: پدر و جدّ و وصی منصوب از طرف آنان و قیّم و مدیر تصفیه یا ادارهٔ تصفیه و بستان‌کاران معسر...

ولایت به معنی اخیر را ولایت به معنی عام نامند که از فحوای مادهٔ ۱۱۹۴ قانون مدنی دانسته می‌شود. در مقابل ولایت پدر و جد و وصی منصوب از طرف آنان که ولی خاص هستند و ولایت آنان ولایت به معنای خاص است.[۷]

پس از آن در تعریف ولایت اجباری گفته است: «ولایت ذاتی و ولایت قهری هم نامیده می‌شود. مرادف ولایت به معنای خاص است».[۸]

---

۱. همان، ج ۱۸، ص ۲۰۴.
۲. همان، ج ۱۸، ص ۳۵۰.
۳. همان، ج ۱۸، ص ۱۰۵.
۴. همان، ج ۱۸، ص ۱۳۵، ۲۹۸.
۵. همان، ج ۱۸، ص ۲۰۴.
۶. بجنوردی، محمد، مجله *ندا*، ش ۱۳، ص ۱۹.
۷. جعفری لنگرودی، پیشین، ص ۷۵۶.
۸. همان

و در تعریف ولایت به معنای خاص گفته است: «ولایت پدر و جد صغیر و وصی منصوب از طرف آنان و نیز ولایت همان اشخاص بر مجنون و سفیهی که جنون و سفه آنان متصل به صغر باشد».[۱]

از این تعاریف این نتیجه به دست می‌آید که ولایت خاص، ولایت ذاتی، ولایت اجباری و ولایت قهری واژگانی هستند که به یک معنا به کار می‌روند. و آن نمایندگی قانونی و قهری پاره‌ای از اشخاص نسبت به کسانی که بر اثر ضعف دماغ امور آنان به دست نماینده اداره می‌شود، و نیز مصداق خارجی این ولایت، پدر و جد و وصی منصوب از سوی آنان است.

مسئلهٔ ولایت و شئون مختلف آن با آن که کاربرد فراوان در حقوق و فقه دارد مع‌الاسف مورد بحث مستقل قرار نگرفته است. این امر در فقه شیعه و اهل سنت مورد غفلت قرار گرفته است.

استاد وهبه زحیلی در کتاب *الفقه الاسلامی و ادلته* مسئلهٔ را به شکل گسترده مطرح کرده و در بخش‌های مستقل کتاب بدان پرداخته است. از آن رو که بخش مهم مسئله ولایت بـه کـودک برمی‌گردد طرح مسئله را آن گونه که ایشان آورده تلخیص کرده و نقل می‌کنیم:

«ولایت در لغت یعنی عهده‌داری کاری و در اصطلاح قانونی یعنی اختیار قانونی که دارندهٔ آن می‌تواند عقود را انشاء کرده و تنفیذ کند.»

آن‌گاه رابطهٔ ولایت را با عقد بیان کرده و تفاوتش را با اهلیت ذکر می‌کند. ولایت را به اصیل و نیابی تقسیم می‌کند و نیابی به اختیاری و اجباری منقسم می‌گردد. ولایت اجباری نیز یا بر نفس است یا بر مال. ولایت بر نفس یعنی اشراف بر امور شخصی چون ازدواج، تعلیم، تأدیب، مداوا، آشنا ساختن با حرف می‌باشد و ولایت بر مال یعنی اشراف بـر امـور مـالی و حـقوق مالی قاصر.[۲]

از این دو نوع ولایت در جلد هفتم با بسط بیشتری بحث کرده است. در آنجا ابتدا و انتهای ولایت، شرایط، حوزه و قلمرو ولایت را بیان کرده است.[۳]

ایشان بحث ولایت را پس از حضانت آورده است و بسیار بجا بود که رابطهٔ این دو را بیان می‌داشت، مع‌الاسف به این موضوع نپرداخته است؛ با این که مسکوت گذاشتن رابطهٔ حضانت و ولایت سبب ابهام هر دو مسئله و گاه تناقض مباحث مطروحه می‌شود. در مثل انتهای حضانت برای دختران هنگام ازدواج دانسته می‌شود و از آن مادر است. اما از سوی دیگر ولایت بر نفس کودک که شامل تعلیم و تربیت و... می‌شود تا سن بلوغ یا ازدواج به پدر واگذار می‌شود. البته باید دانست که قبل از ایشان محمد ابوزهره نیز بحث ولایت و حضانت را به تفکیک مورد تأمّل قرار داده است، اما این گستردگی را ندارد.[۴]

---

۱. همان ۲. *الفقه الإسلامی و أدلته*، ج ۴، ص ۱۳۹ـ۱۴۲.

۳. همان، ج ۷، ص ۷۴۶ـ۷۶۰. ۴. *الأحوال الشخصیة*، ص ۴۰۶ـ۴۱۵ و ص ۴۳۷ـ۵۰۱.

۳. رابطهٔ حضانت و ولایت

پس از آشنایی اجمالی با تعاریف و تاریخچهٔ موضوع یعنی حضانت و ولایت بر کودک، باید دید این دو چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند. تبیین روشنی از این موضوع در کتب فقه و حقوق دیده نمی‌شود، بلکه ابهام و عدم وضوح در آن بسیار است؛ و صاحب *جواهر* بدان تصریح دارد. ایشان پس از آن‌که تعریف حضانت را از شهید اول و ثانی که گفته‌اند حضانت ولایت است نقل کرده به آنان چنین اعتراض کرده است:

> اگر مراد آن است که حضانت مانند دیگر ولایات است و قابل اسقاط نیست و مادر باید بدون مزد آن را انجام دهد، دلیلی بر آن نیست. بلکه در ادلّه، خلاف آن دیده می‌شود. زیرا حضانت به خواست مادر معلق شده و او را احق دانسته‌اند. در این صورت بر او واجب نیست. می‌تواند آن را اسقاط کند و مزد مطالبه کند. مگر آن‌که در این موضوع اجماع قائم شود که چنین نیست، بلکه در سخن فقها تحریری از اصل مسئله نیست.[۱]

سپس سخنی از صاحب *ریاض* نقل می‌کند و در آخر می‌فرماید این سخن نیز مسئله را واضح نمی‌سازد.

به نظر می‌رسد باید ابتدا تصویری از شئون گوناگون کودک قبل از بلوغ ارائه دهیم و سپس به ادلّهٔ فقهی نظر کنیم و ببینیم کدام یک حضانت است و کدام ولایت. کودک قبل از سن بلوغ شئونِ شیرخوارگی، نظافت و بهداشت و سلامت، تأمین نیازها (نفقه)، نام‌گذاری، تصرّف در اموال، تعلیم و تربیت، رفت و آمدها، ازدواج قبل از بلوغ، فعالیت های حقوقی (معاملات)، و اعمال مذهبی را دارد.

این ها موارد دهگانه‌ای است که در ارتباط با کودک به چشم می‌خورد. واژهٔ حضانت و ولایت در ادلّه‌ای که منبع حکم و قانون است بر هیچ یک اطلاق نشده تا بتوان از سعه و ضیق مفهومی آن ره به جایی برد، بلکه هر کدام با عنوان خاص در ادلّهٔ شرعی مطرح شده است.

البته برخی تعابیر کلی در ضمن احادیث آمده که ممکن است مستند برخی قضاوت‌ها باشد.

۴. ادله مسأله

در این جا نخست روایات عامه را که با تعبیر «احق به» و مانند آن به مطلب اشاره شده تجزیه و تحلیل می‌کنیم و سپس سراغ روایات و ادلّهٔ خاصه می‌رویم. این بحث مهم‌ترین بخش این نوشتار خواهد بود و مبنای پاسخ گویی به سؤالات دیگر است.

---

۱. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۲۸۳_۲۸۴.

یک. روایات عامه

۱. احق به

۱. محمد بن یعقوب عن ابن علی الاشعری عن الحسن بن علی عن العباس بن عامر عن داود بن الحصین عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ»[۱] قال: «مادام الولد فی الرضاع فهو بین الابوین بالسویة فاذا فطم فالاب احق به من الام فاذا مات الاب فالام احق به من العصبة وان وجد الاب من یرضعه باربعة دراهم و قالت الام لا ارضعه الا بخمسة دراهم فان له ان ینزعه منها الا ان ذلک خیر له و ارفق به ان یترک مع امه».[۲]

امام صادق(ع) در تفسیر آیهٔ «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ» فرمود: «تا زمانی که کودک در شیرخوارگی است میان پدر و مادر بالسویه است، وقتی از شیر گرفته شد پدر سزاوارتر به اوست. هنگامی که پدر از دنیا رفت مادر سزاوارتر است از خویشاوندان پدر. اگر پدر زنی را بیابد که کمتر از مادر مزد ستاند، پدر می‌تواند کودک را از او گرفته به دایه دهد، لکن بهتر آن است که کودک نزد مادر باشد».

۲. و عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن اسماعیل عن محمد بن الفضیل عن ابی‌الصباح الکنانی عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «اذا طلق الرجل المرأة و هی حبلی انفق علیها حتی تضع حملها و اذا رضعته اعطاها اجرها و لایضارها الا ان یجد من هو ارخص اجراً منها فان هی رضیت بذالک الاجر فهی احق بابنها حتی تفطمه».[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «اگر مردی زنش را طلاق داد و او حامله بود، باید به او خرجی بدهد تا وضع حمل کند. و پس از آن مزد شیر دادن را به او بدهد مگر آن‌که زنی را بیابد که کمتر مزد بستاند. اگر مادر به قیمت کم حاضر بود نسبت به کودک اولی است».

۳. و عن الحسین بن محمد عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی الوشا عن ابان عن فضل ابی‌العباس قال: «قلت لابی عبدالله(ع) الرجل احق بولده ام المرأة؟ قال: لا بل الرجل فان قالت المرأة لزوجها الذی طلقها ان ارضع ابنی بمثل ما تجد من یرضعه فهی احق به».[۴]

فضل گوید: «از امام صادق(ع) پرسیدم مرد سزاوارتر به کودک است یا زن؟ فرمود: مرد، اگر زن به شوهر گوید من فرزندم را با مزدی که دیگران می‌ستانند شیر می‌دهم، در این صورت وی اولویت دارد».

۴. و عن علی بن ابراهیم عن علی بن محمد القاسانی عن القاسم بن محمد عن المنقری عمّن ذکره قال: «سئل ابوعبدالله(ع) عن الرجل یطلق امرأته و بینهما ولد ایهما احق بالولد؟ قال: المرأة احق بولد ما لم تتزوج. و رواه الصدوق باسناده عن سلیمان بن داود المنقری عن حفص بن غیاث او غیره».[۵]

(از امام صادق(ع) پرسیده شد: مردی زنش را طلاق داده و فرزندی دارند، کدام سزاوارتر

---

۱. بقره ۲:۲۳۲.
۲. حرعاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۱۹۰، ب ۸۱، ح ۱.
۳. همان، ص ۱۹۱، ح ۲.
۴. همان، ح ۳.
۵. همان، ح ۴.

است؟ فرمود: مادر، تا زمانی که شوهر نکرده باشد).

۵. و عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حماد عن الحلبی عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «الحبلی المطلقة ینفق علیها حتی تضع حملها و هی احق بولدها حتی ترضعه بما تـقبله امرأة اخری ان الله یقول: «لاَتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ».[۱]

امام صادق(ع) فرمود: زن بارداری که طلاق داده شده، باید نفقه‌اش را به او دهند تا وضع حمل کند و او به کودکش سزاوارتر است تا زمانی که با مزد دیگران حاضر شود به کودک شیر دهد. خداوند فرمود: «مادر و پدر به خاطر کودک متضرر نگردد».

۶. محمد بن علی بن الحسین باسناده عن عبدالله بن جعفر عن ایوب بن نوح قال: «کتب الیه بعض اصحابه کانت لی امرأة و لی منها ولد وخلیت سبیلها فکتب(ع): المرأة احق بالولد الی ان یبلغ سبع سنین الا ان تشاء المرأة».[۲]

(مردی از یاران امام صادق(ع) نامه نوشت و پرسید: همسری داشتم که او را طلاق دادم و از او فرزندی دارم، وظیفه چیست؟ حضرت نوشت: مادر سزاوارتر است تا سن هفت سالگی مگر خودش غیر از این بخواهد).

۷. محمد بن ادریس (فی آخر السرائر) نقلاً من کتاب مسائل الرجـال و مکـاتباتهم مـولانا اباالحسن علی بن محمد(ع) روایة الجوهری و الحمیری عن ایوب بن نوح قال: «کتبت الیه مع بشربن بشار: جعلت فداک رجل تزوج امرأة فولدت منه ثم فارقها متی یجب له ان یأخذ ولده؟ فکتب: اذا صار له سبع سنین فان اخذه فله و ان ترکه فله».[۳]

ایوب فرزند نوح گوید: «به امام هادی(ع) نوشته و پرسیدم: مردی با زنی ازدواج کرد و سپس او را طلاق داد اما از او فرزندی دارد، چه زمانی باید کودک را بستاند؟ فرمود: در سن هفت سالگی می‌تواند کودک را از مادر بگیرد و می‌تواند نزد او بگذارد».

۸. محمد بن علی الحسین باسناده عن علی بن ابی‌حمزة عن ابی بصیر عن ابی عبدالله(ع) قال: «سمعته یقول المطلقة الحبلی ینفق علیها حتی تضع حملها و هی احق بولدها ان ترضعه بما تقبله امرأة اخری یقول الله عزوجل: «لاَتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِکَ» «لا یضار بالصبی و لا یضار بامه فی رضاعه...».[۴]

ابو بصیر گوید: «از امام صادق(ع) شنیدم که باید نفقهٔ زنِ حاملهٔ طلاق داده شده پرداخت گردد تا زمانی که وضع حمل کند و او سزاوارتر است به شیر دادن کودک از دیگران در صورتی که مزد برابر طلب کند. خداوند فرمود: نباید مادر به سبب کودک متضرر شود، و نباید پدر به وسـیله کودک متضرر شود.»

---

۱. همان، ص ۱۹۲، ح ۵. ۲. همان، ح ۶. ۳. همان، ح ۷.
۴. همان، ص ۱۷۸، ب ۷۰، ح ۷.

۹. محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحسن بن محبوب عن ابی ایوب عن الفضیل بن یسار عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «ایما امرأة حرة تزوجت عبداً فولدت منه اولاداً فهی احق بولدها منه و هم احرار فاذا اعتق الرجل فهو احق بولده منها لموضع الاب».[1]

امام صادق(ع) فرمود: «هر زن آزاده‌ای که با برده ازدواج کند و از او فرزندانی داشته باشد، به فرزند سزاوارتر است و آن فرزندان آزادند. مگر زمانی که پدر آزاد گردد و در این صورت او سزاوارتر است».

۱۰. محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن داود الرقی قال: «سألت اباعبدالله(ع) عن امرأة حرة نکحت عبداً فاولدها اولاداً ثم انه طلقها فلم تقم مع ولدها و تزوجت فلمّا بلغ العبد انهاتزوجت اراد ان یاخذ ولده منهاو قال: انا احق بهم منک ان تزوجت فقال: لیس للعبد ان یأخذ منها ولدها و ان تزوجت حتی یعتق هی احق بولدها منه مادام مملوکاً فاذا اعتق فهو احق بهم منها».[2]

داود رقی گوید: «از امام صادق(ع) پرسیدم: زنی آزاده با برده‌ای ازدواج کرد و از او بچه دار شد. سپس برده او را طلاق داد. زن ازدواج کرد. برده خواست فرزندان را از مادر بستاند و گفت: حال که ازدواج کرده‌ای من به فرزندانم سزاوارترم. امام (ع) فرمود: برده حق ندارد فرزندان را از مادر بستاند گرچه ازدواج کرده است. مگر آن‌که برده آزاد گردد. مادر تا زمانی که شوهرش برده است به فرزندان سزاوارتر است و وقتی برده آزاد شد؛ او سزاوارتر خواهد بود».

۱۱. حدثنا عبدالله حدثنی ابی ثنا روح ثنا ابن جریح عن: عمرو بن شعیب عن ابیه عن عبدالله بن عمرو «ان امرأة اتت النبی(ص) فقالت یا رسول الله ان ابنی هذاکان بطنی له وعاء و حجری له حواء و ثدیی له وقاء و زعم ابوه انه ینزعه منی قال: انت احق به ما لم تنکحی».[3]

عبدالله پسر عمرو گوید: «زنی نزد رسول خدا آمد و گفت: این کودک را در رحم پروراندم و او را شیر دادم و دامنم او را نگهبان بود. پدرش مرا طلاق داد و می‌خواهد او را از من جدا کند. رسول خدا(ص) فرمود: تا زمانی که شوهر نکردی تو به کودک سزاوارتری».

۱۲. روی ابوهریرة ان النبی(ص) قال: «الام احق بحضانة ابنها ما لم تتزوج».[4]

ابوهریره گوید: پیامبر(ص) فرمود: «مادر تا زمانی که شوهر نکرده به نگهداری و حضانت کودک سزاوارتر است».

در این احادیث صرف نظر از سند، که بدان اشاره خواهیم کرد، چند مطلب دلالی باید مورد تأمل و بحث قرار گیرد، یکی آن‌که مراد و مفهوم «احق به» چیست و دیگر آن‌که در جمع‌بندی

۱. همان، ص ۱۸۱، ب ۷۳، ح ۱. ۲. همان، ح ۲.
۳. مسند الإمام احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۱۸۲.
۴. موسوعة *أطراف الحدیث النبوی*، ج ۴، ص ۲۱۴.

نهایی احادیث احقیت از آن چه کسی است؟ و سوم آن‌که دایرهٔ این حق تا کجاست؟

واژهٔ احق در احادیث بسیار به کار رفته است، در *وسائل* بیش از صد و هفتاد بار این کلمه به کار رفته است. و از موارد مشابه آن می‌توان به دست آورد که مراد از آن اختیاردار بودن است که با ولایت نیز سازگار است. مثلاً تعبیرهای «احق بدیته»[۱]، «احق بالمال»[۲]، «مولاه احقّ به»[۳]، «احق بالمتاع»[۴]، «من سبق الی مکان احق به»[۵]، «احق بمیراثه»[۶] و... که در احادیث آمده، بر چنین معنایی دلالت دارد.

بنابراین «احق بالولد» یعنی اختیاردار کودک است. امور کودک با اوست.

به سخن دیگر از این تعبیر فراتر از حضانت یعنی ولایت بر امور کودک نیز قابل استفاده است. و چون در مقام بیان و تشریع است و قید و حدی ندارد شامل تمام امور کودک می‌شود، مگر آنچه دلیل برخلافش باشد. نتیجه آن‌که مفهوم لغوی و عرفی حق و مشتقاتش و هم چنین کاربرد واژهٔ احق در احادیث ظهور در چنین معنایی دارد. حال باید دید این حق به چه کسی داده شده است. از این روایات پنج رأی مختلف و متعارض فهمیده می‌شود:

۱. مادر احق است مطلقاً تا زمانی که ازدواج نکرده باشد. حدیث ۴ و ۱۱.

۲. مادر احق است، نسبت به حضانت کودک، تا وقتی که شوهر نکرده باشد. حدیث ۱۲.

۳. مادر نسبت به رضاع احق است. حدیث ۱،۲،۳،۴،۵ و ۸.

۴. مادر تا هفت سال احق است. حدیث ۶ و ۷.

۵. پدر مطلقاً احق است. حدیث ۹ و ۱۰.

جالب است دانسته شود که این احادیث، به جز روایت نُه، همه مربوط به دوران جدایی و طلاق است. و نیز در این احادیث تفاوتی از جهت جنسیت کودک مطرح نیست. لذا رأی مشهور که می‌گویند پسر تا دو سال در اختیار مادر و دختر تا هفت سال، هیچ گونه مدرک شرعی ندارد. شهید ثانی بر این مطلب اخیر در کتاب *مسالک* تصریح کرده است:

> فقیهان نسبت به کسی که حق حضانت دارد اختلاف کرده‌اند، زیرا روایات مختلف است در برخی روایات، مادر مطلقاً صاحب حق شناخته شده تا زمانی که شوهر نکرده است. در برخی مادر تا هفت سال صاحب حق است در برخی تا نُه. در برخی دیگر پدر صاحب حق شناخته شده است. در تمام این ها تفاوتی میان پسر و دختر گذاشته نشده است.[۷]

---

۱. حر عاملی، پیشین، ج ۲۹، ص ۱۲۳.
۲. همان، ج ۲۶، ص ۱۸۹.
۳. همان، ج ۲۷، ص ۲۸۷.
۴. همان، ج ۲۶، ص ۲۱۶.
۵. همان، ج ۵، ص ۲۷۸.
۶. همان، ج ۱۱، ص ۴۷.
۷. *فقه الإمام الصادق*، ج ۵، ص ۳۱۲؛ به نقل از *مسالک الافهام*.

حاصل آن است که چهار دسته نخست احقیت را برای مادر اثبات کرده و چون همه جنبهٔ اثباتی دارند مفهوم اخص را باید ملاک قرار داد و بقیه تأکید آن است. مفهوم اخص یعنی مادر احق است تا زمانی که شوهر نکند.

این مطلب با دستهٔ پنجم سازگاری ندارد، ولی چون دستهٔ پنجم شمولش بیش از حاصل چهار دستهٔ اول است، باید چنین مقید شود که مادر احق است تا زمانی که شوهر نکند ولی پس از شوهر کردن، پدر احق خواهد بود.

این گونه نسبت‌سنجی، با آنچه در علم اصول به عنوان «انقلاب نسبت» مطرح است چندان سازگار نیست اما رویهٔ عقلا و عرف، در جمع کلمات متعارض، از یک گوینده چنین است. یعنی ابتدا کلمات مختلف را به صورت موضوعی جمع‌بندی کرده و سپس با مطلب و موضوع مخالف می‌سنجند. البته به نظر ما جمع دیگری باید کرد که در پایان این بحث بدان می‌پردازیم.
از جهت سند، احادیث اول، دوم، سوم، پنجم، ششم و نهم معتبر است و در فقه قابل استناد می‌باشد. احادیث چهارم، هفتم، یازدهم و دوازدهم مرسل می‌باشند. حدیث دهم نیز مورد تأمل است، زیرا داود رقی را برخی از علمای رجال تضعیف کرده و برخی دیگر او را توثیق نموده‌اند. با توجه به این معارضه وضع معلومی ندارد و مشکل است بتوان حدیثش را معتبر دانست.[1]

در حدیث هشتم گرچه طریق صدوق به علی بن ابی حمزه صحیح است، ولکن علی بن ابی حمزه در علم رجال مورد مناقشه و تردید است از این رو نمی‌توان بر آن تکیه کرد.[2]

طبق این بررسی احادیثی که بر احقیت مادر در رضاع و تا هفت سال دلالت دارد معتبر است و نیز یک حدیث که بر احقیت پدر دلالت دارد.

اگر بخواهیم براساس اعتبار سند دلالت روایات را جمع‌بندی کنیم نتیجه این می‌شود که مادر تا هفت سال احق است، مطلقاً و پس از آن کودک در اختیار پدر قرار می‌گیرد بدون آن که تفصیلی از جهت جنسیت در میان باشد.

۲. مالکیت پدر

۱. و عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زیاد عن احمدبن محمد بن ابی نصر عن ابی المغرا عن عبید بن زرارة عن ابی عبدالله(ع) قال: «انی لذات یوم عند زیاد بن عبدالله اذ جاء رجل یستعدی علی ابیه فقال: اصلح الله الامیر ان ابی زوج ابنتی بغیر اذنی فقال زیاد لجلسائه الذین عنده: ما تقولون فیما یقول هذا الرجل؟ فقالوا: نکاحه باطل. قال: ثم اقبل علیَّ فقال: ما تقول یا اباعبدالله فلما سألنی اقبلت علی الذین اجابوه فقلت لهم الیس فیما تروون انتم عن رسول‌الله(ص) ان

---

۱. معجم رجال *الحدیث*، ج ۷، ص ۱۲۲ـ۱۲۶.
۲. همان، ج ۱۱، ص ۲۱۴.

رجلاً جاء يستعديه على ابيه فى مثل هذا فقال له رسول‌الله(ص) انت و مالک لابیک؟ قالوا: بلى فقلت لهم: فكيف يكون هذا و هو و ماله لابيه و لايجوز نكاحه؟ قال: فأخذ بقولهم و ترک قولی».[1]

زُراره از امام صادق(ع) نقل کرده است: «روزی نزد زیاد بن عبدالله بودم، مردی آمد و علیه پدرش شکایت کرد و گفت: امیر به سلامت باد، پدرم دخترم را بدون اذن من به عقد کسی درآورده است. زیاد رو به مجلسیان کرد و پرسید: در مسئلهٔ این مرد چه نظر دارید؟ گفتند: عقد پدر باطل است. سپس رو به من کرده و از من پرسید؛ من رو به حاضران مجلس کرده گفتم: آیا شما این حدیث را از پیامبر نقل نمی‌کنید که مردی نزد پیامبر آمد و همین شکویٰ را داشت و پیامبر در جواب فرمود: تو و اموالت از آنِ پدرت هستی. گفتند: چرا. گفتم پس چرا عقد پدر باطل است؟ زیاد سخن مجلسیان را پذیرفت و رأی مرا رها ساخت».

۲. عبدالله بن جعفر فى قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر(ع) قال: «سألته عن رجل اتاه رجلان يخطبان ابنته فهوى ان يزوج احدهما و هوى ابوه الاخر ايهما احق ان ينكح؟ قال: الذى هوى الجد احق بالجارية لانها و اباها للجد».[2]

علی بن جعفر گوید: «از برادرم موسی بن جعفر پرسیدم: دو خواستگار از دختری خواستگاری کردند پدر دختر به یکی از خواستگاران تمایل دارد و جدّ دختر به دیگری. کدام سزاوارتر است که دختر را به ازدواج درآورد؟ حضرت فرمود: خواستگارِ برگزیدهٔ جد، اولی است زیرا دختر و پدرش به جد تعلق دارند».

مورد این روایات، گرچه مسئلهٔ ازدواج است، لکن تعلیقی که در آنها آمده عام است و می‌تواند مورد استدلال قرار گیرد. در حدیث اول تصریح شده که فرزند و اموالش به پدر تعلق دارد. در حدیث دوم نیز همین مطلب به صورت مطلق بیان شده است. به هر میزان که تعلیل عام باشد، دلالت آنها نیز شمول دارد.

این روایت‌ها گذشته از ضعف سند، با شمول و عمومیت تعلیل، مورد استناد واقع نشده است. زیرا همهٔ فقیهان اتفاق دارند که کودک پس از بلوغ و رشد تحت ولایت کسی نیست و خود می‌تواند در اموال خویش دخل و تصرف داشته باشد. هم چنین پسران بالغ، خود تصمیم گیرنده در امر ازدواج‌اند. نسبت به دختران بالغ نیز رأی مشهور بر این است که باید خواست او را والدین در نظر گیرند و رضایت او در صحت ازدواج دخالت دارد.

بدین جهت برخی از فقها گفته‌اند این قبیل احادیث یا بیانگر حکم اخلاقی است، بدین معنا که فرزند احترام پدر را داشته و جانب او را در نظر بگیرد، یا این که نظر به صورت نیازمندی پدر

---

۱. حر عاملی، پیشین، ج ۲۰، ص ۲۹۱، ح ۸.
۲. همان، ح ۵.

دارد، که فرزند باید نفقهٔ او را بپردازد.[۱] در غیر این صورت این احادیث با روایاتی که چنین حقی را از پدر سلب کرده معارضه دارد و ترجیح با آن روایات است، چرا که با قرآن و سنت و اصول عامهٔ فقهی موافقت دارد.

۳. روایات تخییر

۱. حدثنا نصر بن علی حدثنا سفیان عن زیاد بن سعد عن هلال بن ابی میمونة الثعلبی عن ابی میمونة عن ابی هریرة: «ان النبی(ص) خیِّر غلاماً بین ابیه و امه».[۲]

ابوهریره می‌گوید: «پیامبر(ص) کودکی را میان پدر و مادر مخیّر ساخت».

۲. عن امرأة جاءت الی النبی(ص) فقالت: «یا رسول‌الله ان زوجی طلقنی و یرید ان یذهب بابنی هذا فقال زوجها من یحاقنی فی ولدی و قال النبی(ص) للغلام: هذا ابوک و هذه امک فخذ بید ایهما شئت فأخذ بید امه فانطلقت به».[۳]

زنی نزد رسول خدا(ص) آمد و گفت: «ای رسول خدا، شوهرم مرا طلاق داده و می‌خواهد پسرم را با خود ببرد. شوهر گفت: چه کسی حق دارد درباره کودکم با من به نزاع برخیزد؟ پیامبر(ص) رو به فرزند کرد و فرمود: این پدر تو و این هم مادر تو است. هر کدام را می‌خواهی برگزین. کودک دست مادرش گرفت و مادر او را برد».

۳. «عن نافع بن سنان انه اسلم و لم تسلم امراته معه ففارقها و اختلفا علی ابنتهما فجاءا الی‌النبی(ص) فاقعد الابنة بین ابیها و امها و قال لهما ادعواها فدعتها امها فمالت الیها قال النبی(ص): «اللهم اهدها فدعاها الاب فمالت الیه فاخذها».[۴]

نافع بن سنان مسلمان شد و همسرش اسلام نیاورد. آن دو از هم جدا شده و بر سر دخترشان میان آنها نزاع درگرفت. نزد پیامبر(ص) آمدند. رسول خدا دختر را میان پدر و مادر نشانید و به آن دو فرمود کودک را بخوانید. مادر دخترش را خواند. دختر تمایل نشان داد. پیامبر دعا کرد: «بارخدایا او را هدایت نما. آن‌گاه پدر او را خواند به سوی پدر شتافت و پدر او راگرفت».

۴. «عن علی بن ابی طالب انه خیّر عمارة الجزامی بین امه و عمه».[۵]

(امیر مؤمنان(ع) عمارهٔ جزامی را میان مادر و عمویش مخیر ساخت).

۵. «عن عمر بن الخطاب انه خیّر غلاماً بین ابیه و امه».[۶]

---

۱. مکارم شیرازی، ناصر، *أنوارالفقاهة* - کتاب البیع ـ مدرسة الإمام امیرالمؤمنین(ع)، قم ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۴۳۱ـ۴۳۲.

۲. سنن الترمذی، ج ۳، ص ۶۳۸، ح ۱۳۵۷.

۳. النسائی، احمد بن شعیب، سنن النسائی، دارإحیاء التراث العربی، بیروت، ج ۶، ص ۱۸۵.

۴. سنن ابی داود، ج ۱، ص ۴۹۹؛ مسند احمد بن حنبل، ص ۴۴۶.

۵. زیدان، عبدالکریم، *المفصل فی أحکام المرأة و البیت المسلم*، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۵ ق / ۱۹۹۴ م، ج ۱۰، ص ۷۷.

۶. همان

(عمر کودکی را میان پدر و مادر مخیر ساخت).

این احادیث با صرف نظر از سند بر تخییر کودک در صورتی که اهل تمیز باشد، دلالت دارد و سخن از ولایت هیچ کدام نیست. کودکی که قدرت انتخاب دارد پس از جدایی والدین، خودش یکی را برمی‌گزیند.

در این احادیث این احتمال نیز وجود دارد که حاکم اختیاردار الحاق کودک پس از سنّ تمیز است. به تعبیر دیگر حاکم نسبت به سرپرستی کودک پس از سنّ حضانت (سنّ تمیز) تصمیم می‌گیرد. و آنچه در این احادیث آمده نمونه‌ای از این اعمال حاکمیت است. حاکم می‌تواند کودک را مخیر سازد یا او را به یکی از والدین بسپارد.

در جمع بندی فشرده این سه دسته باید گفت: اولاً اختلاف مضمون این احادیث جای تأمل بسیار دارد، زیرا برخی زن را احق می‌داند و برخی مرد را. در برخی کودک ملک پدر محسوب می‌شود و در برخی دیگر کودک مخیّر می‌شود که یکی از والدین را برای سرپرستی برگزیند و...

ثانیاً از این روایات بر می‌آید که کودک نزد هر یک از والدین باشد، او سرپرست و اختیاردار می‌باشد چنین نیست که کودک نزد مادر باشد اما ولیّ او پدر باشد یا به عکس. مگر آن‌که دلیل خاصی موردی را اخراج کند.

دو. روایات خاصه

در آغاز این بحث گفته شد که شئون کودک قبل از بلوغ ده امر است. بررسی ادلّهٔ این ها از دو جهت ضروری و لازم است: یکی آن‌که حکم کلی حضانت و ولایت از بررسی این موارد روشن می‌شود زیرا دلیل عامی که به عنوان حضانت و ولایت باشد موجود نیست و لذا سعه و ضیق این دو مسئله به بررسی موارد خاص بستگی دارد.

از سوی دیگر، بررسی این موارد می‌تواند مقیّد یا مخصّص دلیل عام (بر فرض وجود) باشد یعنی اگر ادعا شد که در باب حضانت یا ولایت دلیلی عام دلالت دارد، ادلهٔ خاص می‌تواند مقیّد یا مخصّص یا تأکیدکننده و مبیّن آن باشد.

موارد دهگانه‌ای که به عنوان شئون کودک ذکر شد عبارت اند از: شیرخوارگی، نظافت و بهداشت، تأمین نیازها (نفقه)، نام‌گذاری، تصرف در اموال، تعلیم و تربیت، رفت و آمدها، ازدواج قبل از بلوغ، فعالیت‌های حقوقی، اعمال مذهبی.

مورد اول و دوم در ضمن قسمت اول از روایات عامه ذکر شد و مخالفی هم در مسئله نیست بدین معنا که رضاع کودک و مراقبت از او در این ایام به مادر واگذار شده و می‌تواند بابت شیر دادن اجرت نیز مطالبه کند و پدر یا دیگران مجاز نیستند کودک را از وی بستانند. بدین جهت، در این جا بحثی بدان اختصاص نمی‌یابد. ازدواج قبل از بلوغ نیز خود عنوان فصل مستقلی است، به

ویژه نسبت به دختران، که طبق برخی از آرا و انظار فقهی مشکلاتی نیز به همراه دارد. البته به اجمال باید گفت که رأی مشهور آن است که چنین ولایتی از آن پدر و جدّ پدری است. آنان می‌توانند نسبت به چنین ازدواجی مستقلاً تصمیم بگیرند. بحث و بررسی این مسئله را نیز به فصل ویژه‌اش وا می‌گذاریم.

عناوین هفتگانه دیگر را در این جا مورد مطالعه قرار داده تا روشن گردد، آیا در محدودهٔ حضانت قرار می‌گیرد یا ولایت چه تفاوت‌هایی در این زمینه به چشم می‌خورد؟

۱. نفقهٔ کودکان

کودکان اگر صاحب ثروت و اموال باشند نفقهٔ آنان بر کسی واجب نیست، ولی در صورتی که فاقد ثروت باشند و نتوان نیاز آنها را از این طریق مرتفع ساخت، بر پدر است که نفقه را تأمین کند.

روایات معتبری بر این مطلب دلالت دارد که به یک مورد آن اشاره می‌شود:

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن عبدالله بن مغیرة عن حریز عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «قلت له من الذی احبر علیه و تلزمنی نفقته قال: الوالدان و الولد و الزوجة».[۱]

حریز گوید به امام صادق(ع) گفتم: «نفقهٔ چه کسانی بر من واجب است؟ فرمود: پدر و مادر، فرزندان و همسر».

و روایات دیگر بدین مضمون.

هم چنین طبق روایاتی که در صفحه ۳۴۷ نقل شد که پدر باید اجرت شیر دادن را به زن پرداخت کند نیز بر این مطلب دلالت دارد و احادیث نقل شده نیز اعتبار داشت.

برخی روایات دیگر نیز در قالب توصیه‌های اخلاقی بر این مطلب اشاره دارد مانند این حدیث: «مردی از دنیا رفت، رسول خدا(ص) از بستگان او پرسید با او چه کردید؟ گفتند: او را به خاک سپردیم. پیامبر(ص) فرمود: اگر می‌دانستم اجازه نمی‌دادم او را در قبرستان مسلمانان به خاک سپارید زیرا فرزندانش را رها کرده و گدایی می‌کنند».[۲]

این خبر حاکی از آن است که پدر برای آینده فرزندان نیز باید اندیشه کند. از جهت آرا و انظار فقهی نیز این مسئله مورد اتفاق است، همهٔ مذاهب فقهی بر این مطلب تأکید کرده‌اند که پدر باید نفقهٔ کودکان خود را تأمین کند.

این مسئله در بحث حضانت و ولایت و تعیین قلمرو آنها نمی‌تواند مفید افتد. بدین معنا که از وضوح حکم این مسئله، نمی‌توان قلمرو حضانت و ولایت را شناخت و حتی به طور قطعی نمی‌توان گفت پدر چون مخارج را می‌پردازد ولایت نیز دارد. زیرا تمام فِرَق فقهی بر این نظریه

---

۱. حر عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۳۷، ح ۳.

۲. حمیری، عباس، قُرب الأسناد، مؤسسهٔ آل‌البیت، قم ۱۴۱۳، ص ۳۱.

تسالم دارند اما نسبت به دوران حضانت مادر اختلاف نظر داشته و برخی تصریح کرده‌اند (در ص ۳۶۸ به بعد نقل می‌شود) در دوران حضانت مادر تصمیم‌گیرنده است و ولایت را پس از سن حضانت دانسته‌اند؛ با این که نفقهٔ کودکان را از آغاز ولادت پدر می‌پردازد.

البته در بعضی قوانین مانند قانون قدیم فرانسه تا زمانی که ریاست خانواده بر عهدهٔ مرد بود مخارج کودکان هم برعهدهٔ او بود، اما پس از تغییراتی که در قانون صورت گرفت، مخارج کودک بر عهدهٔ پدر و مادر گذاشته شد.

این نشان دهندهٔ نوعی تلازم است، لکن در قوانین اسلامی به صراحت یا اشاره چنین دعوایی از سوی فقیهان نشده و منابع فقهی نیز دلالتی بر این امر ندارد.

۲. نام‌گذاری

نام‌گذاری کودک از اموری است که در زمرهٔ مباحث حضانت و ولایت قرار می‌گیرد. در احادیثی که در زمینهٔ تعلیم و تربیت در بند ۴ نقل می‌شود، این امر به عنوان یکی از حقوق کودک بر پدر مطرح شده است.

این روایات در صفحات آینده نقل می‌شود و نتیجه‌ای که گرفته خواهد شد این است که نمی‌توان از این احادیث یک وظیفه و حق به معنای فقهی و حقوقی استنباط کرد. بلکه این روایات به توصیه‌های اخلاقی نزدیک‌تر است تا بیان وظیفه‌های حقوقی.

آنچه در این جا مناسب است بدان بپردازیم، داستان نام‌گذاری مریم توسط مادرش می‌باشد. قرآن این داستان را بدون ردع چنین نقل کرده است:

«فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّی وَضَعْتُهَا أُنْثَی وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَ لَیْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَی وَ إِنِّی سَمَّیْتُهَا مَرْیَمَ وَ إِنِّی أُعِیذُهَا بِکَ وَ ذُرِّیَّتَهَا مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ».[۱]

چون فرزند خویش بزاد گفت: ای پروردگار من، این که زاییده‌ام دختر است. و خدا به آنچه زاییده بود داناتر است. و پسر چون دختر نیست. او را مریم نام نهادم، او و فرزندانش را از شیطان رجیم در پناه تو می‌آورم.

این احتمال که هنگام زادن مریم پدرش عمران زنده نبود، گرچه بعید نیست اما دلیلی هم بر آن اقامه نشده است و در بحث سرپرستی ضمن بحث از صحت نذر زن بدون اذن همسر، اشارت‌هایی به این مسئله شد. البته از این آیه یک مطلب را بدون وسواس می‌توان استنتاج کرد که بر فرض نبود پدر، مادر حتماً چنین اختیاری دارد. خلاصه آن‌که از این مبحث نمی‌توان به سود حضانت و ولایت مطلبی استنتاج کرد.

---

۱. آل عمران ۳:۳۶.

۳. تصرف در اموال کودک

یکی از محورهای اساسی در حقوق کودک تصرف در اموال و ادارهٔ حقوق مالی اوست. به اتفاق فقها و حقوق‌دانان اسلامی این امر از آنِ پدر است و از آن به ولایت قهری بر اموال کودک تعبیر می‌شود. لکن دلیلی در کتب فقهی بر این مطلب اقامه نشده است. به تعبیر دیگر دلیل شرعی که به صراحت این حق را برای پدر و سپس دیگر اولیا اثبات کند در دست نیست. جالب است بدانیم از کسانی که از این مسئله به صورت مستقل بحث کرده، وهبه زحیلی است. ایشان فروع مختلف این مسئله را طرح کرده اقوال فقهای مذاهب را آورده و به قانون سوریه نیز استشهاد کرده است، لکن در چهارده صفحه که به این بحث اختصاص یافته آیه یا حدیثی که مستند این فروع باشد ذکر نکرده است.[۱]

در کتب فقه شیعه نیز چنین است با این‌که فتاوی در این مسئله با اتقان و استحکام نقل می‌شود اما هنوز مستدل نشده است. مثلاً امام خمینی(ره) در کتاب *تحریرالوسیله* فرموده است:

> ولایت، تصرف در اموال کودک و توجه به مصالح و امور وی از آن پدر و جد پدری است و در صورت فقدان آنها به وصی آنان منتقل می‌شود و در صورت نبود وصی، حاکم شرعی عهده‌دار است.[۲]

البته می‌توان بر این مطلب چنین استدلال کرد:

۱. روایاتی که دلالت دارد، وصیّ، اموال کودک را پس از بلوغ و رشد در اختیارش قرار دهد. با توجه به اینکه وصی از سوی پدر انتخاب شده است، بر این مطلب دلالت دارد مانند:

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن سنان یعنی عبدالله عن ابی‌عبدالله(ع) فی رجل مات و ترک امرأة و معها منه ولد فالقته علی خادم لها فارضعته ثم جاءت تطلب رضاع الغلام من الوصی فقال: «لها اجر مثلها و لیس للوصی ان یخرجه من حجرها حتی یدرک و یدفع الیه ماله».[۳]

ابن سنان گوید از امام صادق(ع) پرسیدم: مردی از دنیا رفت وهمسر و فرزندی از او باقی ماند. مادر کودک را به خادمش سپرد و او را شیر داد سپس نزد وصی آمد تا از او مطالبهٔ اجرت کند. حضرت فرمود: «زن مستحق اجرت‌المثل است و وصی نمی‌تواند کودک را از او بستاند تا این‌که به سن بلوغ رسد و آن‌گاه وصی اموال کودک را به وی برگرداند.

۲. در برخی احادیث تعبیر ولی آمده که ممکن است منطبق بر پدر شود مانند:

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن محمد بن عیسی

---

۱. زحیلی، پیشین، ج ۷، ص ۷۴۹ـ۷۶۲.
۲. *تحریرالوسیلة*، ج ۲، ص ۱۳، مسئله ۵.
۳. حر عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۱۷۹، ب ۷۱، ح ۱.

عن منصور عن هشام عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «انقطاع یتم الیتیم بالاحتلام و هو اشدهُ و ان احتلم و لم یؤنس منه رشد و کان سفیهاً او ضعیفاً فلیمسک عنه ولیه ماله».[1]

امام صادق(ع) فرمود: «پایان کودکی احتلام است و همان سن رشد است، اما اگر محتلم شد اما سفیه و ناتوان بود، ولی باید اموال کودک را نگه دارد». .

۳. روایاتی که دلالت دارد پدر می‌تواند با مال فرزند تجارت کند مانند:

روی محمد بن الفضیل قال: «سألت اباالحسن الرضا(ع) عن صبیة صغار لهم مال بید ابیهم او اخیهم هل یجب علی مالهم زکاةٌ فقال لایجب فی مالهم زکاة حتی یعمل به فاذا عمل وجب الزکاة، فاما اذاکان موقوفاً فلا زکاة علیه».[2]

محمد پسر فضیل گوید: «از امام رضا(ع) پرسیدم، دخترانی خردسال مالی در دست پدر یا برادر دارند. آیا زکات بر آنان واجب است؟ فرمود: واجب نیست مگر با آن پول کار شود در آن صورت زکات دارد. ولی اگر اموال راکد بود زکاتی در آن نیست».

۴: روایاتی که دلالت دارد پدر می‌تواند جاریهٔ کودک خویش را قیمت‌گذاری کرده و خریداری کند، مانند:

عن داود بن سرحان قال: «قلت لابی‌عبدالله(ع) رجل یکون لبعض ولده جاریة و ولده صغار قال: لایصلح له ان یطأها حتی یقومها قیمة عدل ثم یأخذها و یکون لولده علیه ثمنها».[3]

داود پسر سرحان گوید: «به امام صادق(ع) عرضه داشتم، مردی است که فرزندان خردسالش کنیز دارند. فرمود: حق ندارد با کنیز فرزندانش نزدیکی کند مگر آن که کنیز را عادلانه قیمت‌گذاری کند و بهای آن را به کودکان بپردازد».

۵. روایاتی که دلالت دارد کودک و مال او از آن پدر است. این روایات در صفحه ۳۵۲ نقد شده است. به نظر می‌رسد در دلالت این روایات نکاتی است که استناد به آنها را دچار مشکل می‌کند.

۱. روایات دستهٔ پنجم قابلیت استناد حقوقی را نداشت که یا بر امر اخلاقی حمل می‌شد یا بر اثر معارضه با احادیث و ادلهٔ دیگر از دور خارج می‌گشت.

دلالت روایات دستهٔ سوم نیز روشن نیست زیرا سؤال از تصرف پدر و برادر است. با این که برادر هیچ گونه ولایتی بر اموال کودک ندارد، مگر آن که وصی از جانب ولی باشد که این مطلب در حدیث نیامده است. بنابراین نمی‌توان استفاده کرد که پدر ولایت در تصرف دارد.

به همین صورت است دسته دوم، زیرا تعبیر ولی بر کسی تطبیق نشده است. می‌تواند ولی در اموال، پدر باشد یا مادر یا غیر آنها. از این رو به این دسته از احادیث نیز نمی‌توان استناد جست.

۲. دلالت دسته اول و دسته چهارم بر ولایت پدر روشن است. لکن جای این تأمل هست که

---

۱. همان، ج ۱۳، ص ۱۴۱، ب ۱، ح ۱.
۲. همان، ج ۶، ص ۵۷، ب ۲، ح ۴.
۳. همان، ج ۱۴، ص ۵۴۴، ب ۴۰، ح ۴.

در جامعهٔ آن روز پدر اختیاردار فرزند بود و این احادیث در آن فضا و شرایط صادر گشته است، به ویژه که همه به صورت پرسش و پاسخ نقل شده که به افراد خاص و قضایای خاص نظر دارد. با این وصف استفادهٔ یک حکم قانونی آسان نیست. علاوه بر آن خطاب قرآن کریم در این زمینه عام است، مانند:

«وَ آتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَ لاَتَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَ لاَتَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً».[1]

(مال یتیمان را به یتیمان دهید و حرام را با حلال مبادله نکنید و اموال آنها را همراه با اموال خویش مخورید که این گناهی بزرگ است).

«وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَ لاَتَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَ بِدَاراً».[2]

(یتیمان را بیازمایید تا آن‌گاه که به سن زناشویی رسند، پس اگر در آنان رشدی یافتید اموالشان را به ناحق و شتاب مخورید).

۴. تعلیم و تربیت

نسبت به تعلیم و تربیت فرزند و این‌که بر عهدهٔ کیست، بحث منسجم و مستقلی از جهت فقهی و دینی صورت نگرفته است. به تعبیر دیگر گرچه پدر و مادر در تعلیم کودک خویش به طور متعارف تلاش می‌کنند. اما این‌که از نظر حقوقی وظیفهٔ کیست و اگر اختلاف سلیقه پیدا شد کدام‌یک باید نظرِ نهایی را اعمال کند، مورد مداقّه قرار نگرفته است.

در این جا نخست منابع مورد استدلال را ذکر کرده و آن‌گاه به تجزیه و تحلیل می‌پردازیم.

الف. قرآن:

«قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً».[3]

(خود و اهلتان را از آتش نگه دارید.)

ب: روایات:

در ذیل این آیه احادیثی نقل شده که می‌تواند در تبیین دلالت آیه مؤثر باشد.

۱. عن علی (ع): «علموا انفسکم واهلیکم الخیر و ادبوهم».[4]

حضرت علی(ع) فرمود: «خودتان و خانواده‌تان را با نیکی آشنا سازید و فرزندانتان را تأدیب کنید».

۲. جاء فی الحدیث: «رحم الله رجلاً قال: یا اهلاه صلاتکم، صیامکم، زکاتکم،

---

۱. نساء ۴:۲. ۲. نساء ۴:۶. ۳. تحریم ۶۶:۶.

۴. تفسیر *المیزان*، ج ۱۹، ص ۳۴۱.

مسکینکم، یتیمکم، جیرانکم، لعل الله یجمعکم معهم فی الجنة».[۱]

در حدیث آمده: «خدا بیامرزد مردی که به اهلش گوید: نگاه دارید نمازتان را، روزه‌تان را، زکاتتان را، ناتوانانتان را، یتیمانتان را، همسایگانتان را، تا خدا شما را با آنان در بهشت جای دهد».

۳. روایاتی که دلالت دارد یکی از حقوق فرزند بر پدر تأدیب و تعلیم اوست مانند:

«عن ابی‌عبدالله(ع) فی حدیث قال: قال رسول‌الله(ص) حق الولد علی الوالد اذا کان ذکراً ان یستفره امه و یستحسن اسمه و یعلمه کتاب الله و یطهره و یعلمه السباحة و اذا کانت انثی ان یستفره امها و یستحسن اسمها و یعلمها سورة النور و لایعلمها سورة یوسف ولا ینزلها الغرف و یعجل سراحها الی بیت زوجها».[۲]

(امام صادق(ع) از پیامبر نقل می‌کند که: حق پسر بر پدر آن است که از مادرش خوش‌دل شود و نام نیکو بر او نهد و کتاب خدا را به او بیاموزد و او را تطهیر کند و شنا بیاموزد. و حق دختر بر پدر آن است که از مادرش خوش‌دل گردد، نام نیکو برایش برگزیند، سورهٔ نور به او بیاموزد، سورهٔ یوسف را به او تعلیم نکند و او را در خانه‌های بلند اسکان ندهد. و او را زود به خانهٔ شوهر بفرستد).

این روایات بسیار است و تنها به ذکر یک نمونه اکتفا شد.

۴. امام سجاد(ع) در دعا برای فرزندان می‌فرمود:

«واعنی علی تربیتهم و تأدیبهم و برهم».[۳]

(خدایا مرا بر تربیت و تأدیب و نیکی به فرزندان یاری ده.)

۵) در برخی روایات تأدیب نسبت به والدین ذکر شده است مانند:

«رحم الله والدین اعانا ولدهما علی برهما».[۴]

(خدای بیامرزد پدر و مادری را که کودک خود را بر خیر و نیکی یاری دهند).

۷. در احادیث دیگری مسئلهٔ تعلیم فرزندان و خردسالان به طور عام ذکر شده که نمی‌توان آن را به پدر یا مادر مختص کرد مانند:

«محمد بن علی بن الحسین فی الخصال باسناده عن علی(ع) فی حدیث الاربعمائة قال: علموا صبیانکم من علمنا ما ینفعهم الله به لاتغلب علیهم المرجئة برأیها».[۵]

امیر مؤمنان(ع) فرمود: «از دانش ما به کودکان خود بیاموزید تا خداوند آنان را به آن علم سود رساند و فرقهٔ باطل مرجئه آنان را تحت تأثیر قرار ندهد».

و مانند:

---

۱. تفسیر *المراغی*، ج ۲۸، ص ۱۶۲.
۲. حر عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۱۹۹، ح ۷.
۳. *صحیفهٔ سجادیه*، دعاؤه لولده، ۲۵.
۴. حر عالمی، پیشین، ج ۱۵، ص ۱۹۹، ح ۴.
۵. همان، ص ۱۹۷، ب ۸۴، ح ۵.

«مروا اولادکم بالصلاة و هم ابناء سبع سنین و اضربوهم علیها و هم ابناء عشر سنین و فرقوا بینهم فی المضاجع».[۱]

(کودکانتان را در سن هفت سالگی به نماز فرمان دهید و آنان را در سن ده سالگی در این امر تنبیه کنید و آنان را در خوابیدن جدا سازید).

برخی از روایات مادر را مسئول دانسته است، مانند:

والرجل راع علی اهل بیته و هو مسؤول عنهم و المرأة راعیة علی بیت بعلها و ولده و هی مسؤولة عنهم.[۲]

(مرد نگاه‌دار و مسئول خانوادهٔ خویش است. زن از اهل بیت شوهر و فرزندان مراقبت می‌کند و نسبت به آنان مسئول است.)

در فتاوای فقهی شیعه و اهل سنت این امور از وظایف و اختیارات پدر دانسته شده، البته بحث استدلالی در این زمینه صورت نگرفته است.

امام خمینی(ره) در *تحریرالوسیله* فرموده است:

> جایز است ولیّ کودک او را نزد امینی بفرستد تا صنعت، نوشتن، خواندن، حساب، علوم عربی و جز آن، که برای دین ودنیایش سودمند است، فرا بگیرد. و بر ولی لازم است کودک را از آنچه به اخلاق و عقیده‌اش آسیب می‌رساند حفظ کند.[۳]

فقیهان اهل سنت گفته‌اند در زمانی که کودک به سن تمیز رسیده اما نزد مادر به سر می‌برد باید شب ها نزد مادر بوده و روزها را نزد پدر بیاید تا به تعلیم و تربیت او همت گمارد.[۴] البته یادآوری می‌شود که آنان این دستور را نسبت به پسر صادر کرده و نسبت به دختر سکوت کرده‌اند. می توان از این سکوت استفاده کرد که وظیفه تعلیم دختران بر عهده مادر است. ابن تیمیه سخنی دارد که از آن برمی‌آید تعلیم و تربیت وظیفه پدر و مادر است:

> اگر یکی از والدین تعلیم و تربیت کودک را رها ساخت، معصیت کرده و بر کودک ولایت ندارد... حق حضانت و کفالت کودک مانند میراث نیست که به ارث برده شود. خواه وارث فاسق باشد یا صالح، بلکه از سنخ ولایتی است که قدرت و دانایی در انجام کار لازم دارد.[۵]

فقیهان رأی خود را مستدلّ نساخته و بر آن دلیلی و سندی ارائه نکرده‌اند، اگر بتوان رأی بدون دلیل عرضه کرد، رأی ابن تیمیه به واقع نزدیک‌تر و معقول‌تر است: که پدر و مادر هر دو ولایت

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۱۰۱، ص ۹۸؛ *المفصل فی أحکام المرأة*، ج ۱۰، ص ۱۱۶.
۲. الامام الحنبل، پیشین، ج ۲، ص ۵۴ـ۵۵.
۳. امام خمینی، تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۱۳.
۴. *المفصل فی أحکام المرأة*، ج ۱۰، ص ۷۵.
۵. همان، ص ۱۲۰.

دارند و این ولایت امری موروثی نیست. تا زمانی دوام دارد که بدان بها داده شود و به لوازم آن پایبند باشند.

دربارهٔ احادیث یاد شده صرف نظر از ارزیابی سند نکاتی را باید یادآور شد.

الف - در این احادیث گاه تصریح شده که پدر و مادر بر تربیت فرزند اقدام کنند و گاه پدران مورد خطاب قرار گرفته‌اند.

ب - تعبیر والد در زبان عربی اگر تنها ذکر شود، بسیار باشد که مراد از آن والدین است.

ج - این احادیث نظر بر دوران جدایی و اختلاف پدر و مادر ندارد. بدین معنا که چنین اطلاقی از این احادیث مستفاد نیست تا بتوان وظیفه دوران جدایی را از آن استفاده کرد.

د - این احادیث در حدود توصیه‌هایی اخلاقی هستند تا ذکر وظایف حقوقی، وگرنه کسی مدعی نیست تعلیم شنای کودک بر پدر لازم است، یا این‌که آموختن سورهٔ نور یکی از وظایف پدران نسبت به دختران است.

با توجه به مطالب یادشده در نقد اقوال فقها و نکاتی که در بررسی احادیث بیان شد، مشکل بتوان در این زمینه نظر روشنی ارائه کرد. بدین معنا که از این احادیث و اقوال نمی‌توان تکلیف حضانت و ولایت را روشن ساخت و نقاط ابهام آن را از این طریق زدود، زیرا این مسئله خود از این جهت مبهم است.

۵. رفت و آمدها

در این مسئله به منبع شرعی (قرآن و سنت) که بتوان با تکیه بر آن سخن گفت، دست نیافتیم. از سوی دیگر این مسئله به یک معنا از لوازم عنوان های دیگر است زیرا رفت و آمد یا برای تعلیم و تربیت است یا برای انجام فعالیت‌های حقوقی، یا برای انجام امور مذهبی. این هر سه عنوان از خود مستقلاً مورد بحث و گفتگو قرار گرفت و می‌گیرد.

رفت و آمدی که جز این ها باشد اندک است و باز هم به مسئلهٔ تربیت برمی‌گردد، زیرا یا مفید به حال اوست و در تکوین شخصیت کودک اثر مثبت دارد، یا مخرب شخصیت او است و برایش مضر است. و در هر دو حال کسی که وظیفهٔ تربیت او را بر عهده دارد در این زمینه باید تصمیم بگیرد. بنابراین اگر سه مسئلهٔ یادشده حکم فقهی و حقوقی‌اش روشن گردد، این مسئله نیز حکمش روشن است. در عین حال از برخی دیدگاه‌های فقهی که به اشارت و کنایه به این موضوع نظر دارد، یاد می‌کنیم:

نویسندهٔ *جواهر الکلام* از *قواعد* شهید اول نقل می‌کند که حضانت مادر با مسافرت پدر ساقط می‌شود زیرا پدر می‌تواند کودک را به همراه برد. و از *مبسوط* شیخ نقل می‌کند که یکی از شرایط حضانت مادر مقیم بودن اوست به گونه‌ای که اگر به مقدار مسافت شرعی سفر کند حق

حضانتش ساقط می‌گردد. و نیز شیخ طوسی از برخی نقل کرده که اگر پدر سفر کند کودک نزد مادر می‌ماند و اگر مادر سفر کند و از روستا به شهر برود باز کودک همراه مادر خواهد بود ولی اگر از شهر به روستا رود کودک نزد پدر می‌ماند زیرا در روستا زمینهٔ آموزش کمتر است.[۱]

و نیز در فقه شیعه این مسئله مطرح است که اگر والدین فرزند را از سفر منع کنند، سفر وی معصیت خواهد بود و گروهی مقید کرده‌اند این امر در فرضی است که سفر فرزند سبب اذیت والدین گردد.[۲]

البته این نظریه گرچه مطلق است و صورت بلوغ و قبل از بلوغ کودک را فرا می‌گیرد، اما به گمان قوی به دوران پس از بلوغ مربوط است، زیرا عصیان قبل از زمان تکلیف جای تأمل است.

در هر صورت این مسئله تابع عناوین دیگر است و حکمش به تبع آنها روشن می‌گردد.

۶. فعالیت‌های حقوقی

فقیهان برخی فعالیت‌ها را که جنبهٔ حقوقی دارد، برای کودکان منع کرده و منوط به اذن و اجازهٔ پدر دانسته‌اند. یا این که گفته‌اند با منع پدر باطل می‌شود مانند خرید و فروش، مضاربه، مزارعه، مساقات، اجاره، شرکت، ضمان، حواله، وصیت و...[۳]

این مطلب مسلم دانسته شده که تصرف کودک قبل از بلوغ اعتبار حقوقی ندارد، این مطلب از روایات و آیات عدیده‌ای استفاده شده است. مانند:

۱. «وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ».[۴]

(کودکان را بیازمایید زمانی که به سن ازدواج رسیدند و رشد را در آنها یافتید. اموالشان را به آنها بازگردانید).

۲. حدیث «رفع القلم عن الصبی».[۵] (قلم تکلیف از کودک برداشته شده است.)

۳. حدیث «عمد الصبی و خطأه واحد».[۶] (کار عمدی و خطای کودک یکسان است.)

۴. حدیث عبدالله بن سنان: «سأله ابی و انا حاضر عن الیتیم متی یجوز امره؟ قال حتی یبلغ اشده قال: و ما اشده قال: احتلامه».[۷]

عبدالله پسر سنان گوید: «پدرم از امام(ع) دربارهٔ زمان جواز تصرفات کودک پرسید و من نیز حضور داشتم. حضرت فرمود: زمانی که به سن «أشُد» رسد، پرسید: أَشُدْ چیست؟ فرمود: یعنی محتلم شود».

و ادلهٔ دیگر.

---

۱. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۲۸۸ـ۲۸۹.
۲. *العروة‌الوثقی*، ج ۱، ص ۷۳۴.
۳. مهریزی، مهدی، «بلوغ دختران»، مجله فقه، کتاب اول، ص ۲۲۹.
۴. نساء ۴:۶.
۵. عاملی، پیشین، ج ۱۹، ص ۳۰۷، ح ۲.
۶. همان، ج ۱، ص ۳۲، ب ۴، ح ۱۱.
۷. همان، ج ۱۳، ص ۱۴۳، ح ۵.

حال چه کسی بر این قبیل فعالیت‌ها ولایت دارد؟ در کتب فقهی این امر بر عهده پدر و جد گذارده شده است. بر این مطلب دلیل صریح و روشنی اقامه نشده، لیکن در کتاب *انوار الفقاهه* به سیرهٔ متشرعه و سیرهٔ عقلاء و پنج دسته از روایات استدلال شده است:[۱]

۱. روایاتی که دلالت دارد پدر می‌تواند نسبت به اموال کودک وصیت کند.
۲. روایاتی که بر جواز تجارت پدر با اموال کودک دلالت دارد.
۳. روایاتی که دلالت دارد پدر می‌تواند جاریهٔ کودک را تقویم کرده و خریداری کند.
۴. روایاتی که دلالت دارد پدر بر تزویج قبل از بلوغ ولایت دارد.
۵. روایاتی که کودک و مال او را از آن پدر می‌داند.

نویسنده دلالت سه دستهٔ اخیر را نپذیرفته، اما به سیرهٔ عقلاء و دو دستهٔ اول از روایات استناد کرده است.

به نظر می‌رسد در این مسئله با پرسش هایی روبه رو هستیم که این ادله در جوابگویی بدان قصور دارد. زیرا: ظهور این دسته احادیث مربوط به دوران زندگی مشترک پدر ومادر است. اما نسبت به دوران جدایی آنها این روایات ظهوری ندارد، و اطلاق آنها نسبت به دوران پس از جدایی مورد اشکال است زیرا از این جهت در مقام بیان نیست.

البته دستهٔ اول جهت اثبات مدعا از دلالت روشن‌تری برخوردار است، زیرا پدر برای پس از وفات خویش وصیت می‌کند و این خود یک نوع جدایی میان پدر و مادر است. ولی در این دسته نیز جای تأمل و تردید وجود دارد. زیرا در برخی از احادیثِ وصیت به وصیت‌کننده وچگونگی وصیت اشاره نشده و نمی‌توان از آن استفاده کرد که پدر وصیت کرده است. از سوی دیگر، در این احادیث بیان شده که پدر می‌تواند وصی برای اموال خود که پس از وفات به وارث می‌رسد برگزینند. اما نمی‌توان از آن استفاده کرد، که پدر می‌تواند نسبت به اموال موجود کودک هم وصیت کند.

خلاصهٔ مطلب این است که سه دستهٔ اخیر را نویسنده نیز نپذیرفته است و دو دستهٔ اول نیز به نظر ما نمی‌تواند دلالت قوی بر مدّعا داشته باشد. و اگر دلیلی جز این ها نباشد اثبات مدعا با این ها آسان نیست. و اما سیرهٔ عقلا و متشرعه نیز چندان وضوح ندارد، زیرا در میان عقلا رویّه‌های گوناگون وجود داشته و در این دوره‌های جدید، سیره‌های تازه و نویی در این زمینه ها شکل گرفته است. تحولاتی که در قوانین رخ داده بسیاری از عادات و رسوم گذشته را ملغا کرده است.

اما سیرهٔ متشرعه با وجود این ادلّه بدان برمی‌گردد و آن نیز مورد تأمل بود. گذشته از آن‌که ممکن است گفته شود برخی از این سیره‌ها قبل از اسلام نیز وجود داشته و تأیید اسلام به معنای

۱. مکارم شیرازی، پیشین، ص ۴۲۵ـ۴۲۷.

پذیرش یک حکم قطعی تا ابد نیست که نتوان در آن تردید روا داشت.

در نهایت باید گفت دلیل قطعی و روشن بر این موضوع نمی‌توان اقامه کرد.

در پایان باید گفت اذن پدر در نذر و قسم فرزندان جای تردید دارد، چنان‌که در بحث سرپرستی خانواده به روایت ها اشاره و در دلالت آنها تردید شد .

۷. انجام فرایض مذهبی

برخی از امور دینی چون حج و روزه را برخی از فقها موکول به اذن پدر کرده‌اند:

عن ابی عبدالله(ع)... و من بر الولد ان لایصوم تطوعاً و لایحج تطوعاً و لایصلی تطوعاً الا باذن ابویه و امرهما.[۱]

(از نیکی فرزندان به والدین این است که بدون اذن و فرمان آنها روزه، حج و نماز مستحبی به جای نیاورند).

در حدیث دیگر چنین آمده است:

و من بر الولد بأبویه ان لایصوم تطوعاً الا باذن ابویه و امرهما.[۲]

(از نیکی فرزند به والدین است که بدون اذن و فرمان آنها روزهٔ مستحبی به جای نیاورد).

در این احادیث اوّلاً اذن پدر و مادر طرح شده و تعجب است که چرا در فتاوای فقیهان انجام این امور به اذن پدر موکول شده و اذن مادر را به صورت الحاقی یادکرده‌اند. ثانیاً ولد به معنای کودک نیست بلکه به معنای فرزند است. و غرض توصیهٔ فرزندان به رعایت احترام والدین است.

جمع بندی

در این بررسی‌ها نشان داده شد که دلیلی بر تعیین قلمروی ولایت و حضانت در دست نیست که بتوان به وضوح حکم مسئله را از آنان به دست آورد. روایات عامه که سه دسته بودند هیچ کدام بر واژهٔ روشن و صریح حکمی را مترتب نکرده‌اند. البته از دستهٔ اول احادیث عام، ولایت استظهار شد، بدین معنا که کودک در اختیار هر کس باشد او صاحب اختیار است. خواه برای رضاع و شیر دادن کودک را به کسی بسپاریم و خواه برای مراقبت یا امور دیگر.

گذشته از آن‌که تفکیک حضانت و ولایت در یک دوره از زندگی کودک به نزاع بیشتر منجر می‌شود. زیرا تمام این گفت‌وگوها در فرض جدایی پدر و مادر است. و چگونه می‌توان گفت دختر یا پسر تا چند سال در اختیار مادر باشد به عنوان حضانت، لکن در همان زمان پدر بر او ولایت دارد

۱. عاملی، پیشین، ج ۷، ص ۳۹۶، ح ۳.

۲. همان، ح ۲.

و هر گونه تصمیمی را می‌تواند نسبت به وی اتخاذ کند؛ و همین طور است عکس این صورت.

بنابراین نمی‌توان این دو را در مقابل هم قرار داد. ولایت را هر گونه تفسیر کنیم حضانت شاخه‌ای از آن است و نمی‌توان این دو را از هم جدا کرد، بدین‌صورت که حضانت به یکی از والدین و ولایت به دیگری سپرده شود.

در روایات تخییر نیز چنین تفکیکی نبود، همان‌گونه که در روایات مالکیت پدر چنین امری مطرح نشد. البته این سه دسته از احادیث نوعی تهافت و تضاد با یکدیگر دارند. زیرا دسته‌ای مادر را احق می‌داند مگر این‌که شوهر کند و دستهٔ دیگر فرزند را ملک پدر می‌داند و دستهٔ سوم کودک را مخیر می‌سازد که خود انتخاب کرده و یکی را برگزیند.

البته این تضاد، صرف نظر از ایرادهای سندی و دلالی که قبلاً بیان شد، با چند احتمال قابل ارتفاع است:

۱. این‌که دستهٔ اول اختیار کودک را در غیر اموال به مادر سپرده اما اختیار اموال بر حسب روایاتِ دستهٔ دوم، از آن پدر است و دستهٔ سوم حکم قضایی و حکومتی را بیان می‌دارد. این نشان‌دهندهٔ آن است که حاکم می‌تواند بر طبق مصلحت کودک، رأیی غیر از حکم اولی داشته باشد.

۲. این‌که روایات دستهٔ اول اختیار کودک را تا هفت سال به مادر سپرده و پس از آن به پدر تعلق دارد. دستهٔ دوم به توصیهٔ اخلاقی نظر داشته و متکفّل امر حقوقی نیست و در دستهٔ سوم حاکم می‌تواند از اختیارات خود استفاده کرده و کودک را مخیّر سازد و حق پدر را ملغی کند.

در روایات خاصه نیز همان گونه که در جمع‌بندی آخر هر کدام آمد، دلیل روشنی که تعیین‌کنندهٔ قلمرو ولایت وحضانت باشد در دسترس نبود.

آنچه مسلّم است این‌که حضانت کودک تا دوران تمیز که غالباً هفت سالگی است به مادر تعلق دارد. در این دوران نمی‌توان امور دیگر کودک را از مراقبت و نگهداری جدا کرد. همه امور کودک در این دوران با مادر است.

البته برخی از امورات که به حاکم و قانون منوط است، در ضمن بحث نکاح صغیر بدان خواهیم پرداخت. در این دوره تفاوتی در جنسیّت نیست. این مطلب با طبیعت زنان و کودکان سازگار است و عقلا بر آن صحّه می‌گذارند. مذاهب فقهی اسلامی نیز همین نظر را دارند. تنها فقیهان شیعه پسر را از این قاعده استثنا می‌کنند، که ادعایی بدون دلیل است. هیچ یک از ادلّه این رأی را تأیید نمی‌کند. در بحث‌های آتی سخن شهید و برخی دیگر از فقیهان را نقل می‌کنیم که آنان نیز بر این مطلب اعتراض کرده‌اند.

بنابراین تا سن تمیز امور کودک با مادر است، مگر آن‌که صلاحیت نداشته باشد. پس از این دوران برخی از روایات امور کودک را به پدر واگذار می‌کرد و برخی دیگر کودک را مخیّر می‌ساخت. در این دوران نیز هریک از والدین که کودک در اختیارشان است امور کودک هم با

اوست. زیرا اگر مادر صلاحیت مراقبت‌های دینی و شخصیتی کودک را دارد چگونه نمی‌تواند نسبت به اموال کودک تصمیم بگیرد. اگر زن خود می‌تواند مستقلاً در اموال خویش دخل و تصرف کند، بنابراین از نظر قانون هیچ گونه محجوریتی ندارد، بنابراین اگر امور کودک به او واگذار شد وفرض بر آن است که صلاحیت ادارهٔ کودک را نیز دارد، امور مالی کودک نیز به او مربوط می‌شود. تفکیک امور دلیلی ندارد. به تعبیر دیگر اگر امور کودک را در چهار زمینه محصور کنیم: مراقبت های مربوط به سلامت جسمانی، تربیت و تعلیم، امور مالی و حقوقی، و ازدواج به جز ازدواج که جداگانه مورد گفت وگو است، در سه امر تفاوتی میان پدر ومادر نیست. اگر به کلام فقیهان نگاه کنیم و تحلیل آنها را به دقت بنگریم، آنها بر این باور بودند که زنان آگاهی‌های لازم و کافی را ندارند و نمی‌توانند نسبت به امور مالی وحقوقی تصمیم بگیرند، زیرا بر اثر ناتوانی آنان حقوق کودک تضییع می‌شود. پس باید کودک را در اختیار پدر نهاد و مادر تنها به شست وشو و تر و خشک کردن کودک بپردازد. بر اساس همین ذهنیت ادلّه و نصوص را تفسیر می‌کردند.

اگر فرض را بر این بگذاریم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این نصوص مؤید عرف زمانی بوده که زنان بسیار ناتوان بودند. اما اگر در دوره ای تحولی عمیق و گسترده در جامعه رخ داد و زنان بر اثر تعلیم و تعلم این ناتوانی‌ها را جبران کردند، نصوص و ادلّه دیگر را باید در این زمینه ساکت تلقی کرد و گفت بر چنین جامعه‌ای نظر ندارند.

و نیز اگر روشن شود دیدگاه فقیهان از اساس باطل بوده، پس این نصوص را نمی‌توان آن گونه تفسیر کرد. به عنوان نمونه برخی از تحلیل‌های فقیهان را یاد می‌کنیم تا سستی تحلیل و استدلال آنان روشن گردد.

امام کاشانی از فقیهان اهل سنت در تعلیل این که ولایت مالی از آن پدر است گفته است: «پدر چون کمال رأی و عقل دارد و نسبت به کودک مهربان است اولویت در ولایت مالی دارد. پس از او وصیّ او این حق را دارد و سپس نوبت به جد می‌رسد».[1]

صاحب جواهر در ضمن بررسی شروط حضانت شرط عدالت را نمی‌پذیرد و تعلیل می‌کند به این که غالب زنان فاسق اند وعدالت در میان آنان به ندرت یافت می‌شود.[2]

بنابراین، اگر در ادلّه دلیلی صریح و روشن نداشتیم و از طرف دیگر، ذهنیت فقیهان چنین است که نقل شد، نمی‌توان به تفکیک ولایت وحضانت تن داد؛ خواه نسبت به امور مالی و خواه غیر آن.

---

۱. زیدان، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۱۷. ۲. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۲۸۹.

۴. ولایت و حضانت از آن کیست؟

تمام فرق و مذاهب اسلامی متفق‌اند که در مرحلهٔ نخست حضانت کودک از آن مادر است. گرچه بحث‌های دیگری صورت گرفته که مدت این حضانت چقدر است؟ یا این‌که پس از مادر حضانت به عهدهٔ چه کسی است؟

بنابراین، در این‌که حضانت با مادر است تردیدی نیست. دلیل آن نیز روشن است زیرا از مصادیق بارز حضانت رضاع و شیر دادن است که این امر به مادر برمی‌گردد.

در قانون مدنی ایران مادهٔ ۱۱۶۸ حضانت را حق و تکلیف ابوین دانسته است.[۱] و در مادهٔ ۱۱۶۹ مقرّر داشته است:

> برای نگهداری طفل مادر تا دو سال از تاریخ ولادت او اولویت خواهد داشت، پس از انقضای این مدت حضانت با پدر است مگر نسبت به اطفال اناث که تا سال هفتم حضانت آنها با مادر خواهد بود.[۲]

ولایت بر کودک به اتفاق مذاهب فقهی از آن پدر و جدّ است. همان‌گونه که قبلاً گفته شد گرچه بحث‌های جدّی در این باب صورت نیافته و حدّ و مرز آن به وضوح بیان نشده، لکن در اصل مسئله اتّفاق است.

صاحب *جواهر* از یک سو می‌گوید، کودکی سبب محجوریت است و در مسئله اختلافی نیست. اجماع منقول و محصل بر آن دلالت دارد. کتاب و سنّت بر آن گواه است.[۳] و از سوی دیگر تصریح می‌کند که ولایت بر مال طفل از آن پدر و جدّ است و در آن اختلافی نیست.[۴]

برخی از فقیهان شیعه گفته‌اند: «پدر و جد در امور مربوط به کودک و اموال کودک صاحب نفوذ می‌باشند، به جز مسئلهٔ طلاق».[۵]

مرحوم حکیم به صورت ضمنی بر این مسئله تأکید کرده است، زیرا تصرف در مال کودک را برای ولی (پدر) پذیرفته و ولایت بر نفس را نیز از آن ولی (پدر) می‌داند لکن در عمومیت ولایت بر نفس تردید دارد.[۶]

مذاهب فقهی اهل سنت نیز بر این مطلب اتفاق دارند.

حنفیّه معتقدند: «ولایت پدر و جدّ نسبت به کودک در قلمرو جان و مال ثابت است و تا زمان ثبوت رشد ادامه دارد».

---

۱. قربانی، فرج‌الله، مجموعهٔ *کامل قوانین و مقررات اساسی*، دانشور، تهران ۱۳۷۰، ص ۳۴۵.
۲. همان ۳. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص ۴. ۴. همان، ص ۱۰۱.
۵. آل بحرالعلوم، سیدمحمد، *بُلغة الفقیه*، مکتبة الصادق، تهران ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۲۷۱.
۶. حکیم، سیدمحسن، مستمسک *العروة الوثقی*، مکتبةآیةالله العظمی المرعشی، قم ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۱۶.

شافعیه گفته‌اند: «ولی کودک پدر او و جد اوست و مادر ولایتی ندارد».

مالکی‌ها نیز تأکید کرده‌اند که ولایت بر جان و مال کودک از آن پدر است و معنای ولایت بر جان آن است که نگهداری مادی و معنوی او را در اختیار دارد.

حنابله نیز ولایت بر کودک را از آن پدر دانسته‌اند.[۱]

در قانون مدنی ایران مادهٔ ۱۱۸۰ چنین آمده است: «طفل صغیر تحت ولایت قهری پدر و جدّ پدری خود می‌باشد».[۲]

در مادهٔ ۱۱۸۱ بر این مطلب تأکید شده است: «هر یک از پدر و جدّ پدری نسبت به اولاد خود ولایت دارند».[۳]

نتیجه آن‌که در این دو مطلب به صورت کلی اتفاق نظر هست که حضانت در درجهٔ نخست از آن مادر است و در مراحل بعد به دیگران منتقل می‌شود. اما ولایت بر کودک از آن پدر و جدّ است. و مادر هیچ گونه ولایتی ندارد مگر پدر او را به عنوان وصی و قیّم انتخاب کند.

۵. آغاز و پایان حضانت و ولایت

در این مسئله به نقل آرا و دیدگاه‌های مذاهب فقهی و حقوقی می‌پردازیم. در ضمن یادآوری می‌شود که شروع حضانت ولادت کودک است، لذا در بحث حضانت تنها از پایان آن سخن می‌رود.

حضانت

در فقه شیعه به این آرا برمی‌خوریم.

مشهور فقیهان برآن اند که حضانت پسر تا دو سال و دختر تا هفت سال از آن مادر است و پس از آن کودک به پدر تعلق دارد. هم چنین اتفاق نظر دارند که ولایت بر کودک از آن پدر و جد پدری است.

به جز رأی مشهور، برخی آرا دیگر هم وجود دارد. صهرشتی در *اصباح الشیعة* معتقد است کودکان تا هفت سال در اختیار مادر و پس از آن پسر به پدر تعلق می‌گیرد و دختر نزد مادر می‌ماند.[۴]

شیخ طوسی در *خلاف* و *مبسوط* تا سن تمیز یعنی ۷ و ۸ سال حضانت را از آن مادر دانسته و پس از آن میان دختر و پسر فرق می‌گذارد.[۵] استاد محمد جواد مغنیه معتقد است کودک تا دو سال در اختیار مادر است و پس از آن قاضی نظر می‌دهد و هر کدام از پدر و مادر را مناسب دید

---

۱. *الفقه علی المذاهب الأربعه*، ج ۴، ص ۵۹۸ـ۶۰۰.
۲. قربانی، پیشین، ص ۳۴۷.
۳. همان
۴. مروارید، علی‌اصغر، پیشین، ج ۱۸، ص ۳۵۰.
۵. همان، ص ۱۱۹ـ۱۲۵ و ص ۳۹۰ـ۳۹۵.

برای حضانت برمی‌گزیند.[۱] البته ایشان روشن نساخته است که آیا در امر ولایت هم با رأی مشهور مخالف است یا این رأی را تنها نسبت به حضانت برگزیده است؟

آیت الله خویی در مورد حضانت نظر ذیل را دارند:

مادر تا دو سال احق نسبت به کودک است گرچه دختر باشد. گرچه بهتر آن است که گفته شود تا هفت سال حق دارد ولو پسر باشد.[۲]

استاد سیدمحمد موسوی بجنوردی نیز معتقد است: «تا هر سنی که فرزند به نگهداری نیاز دارد، تا سن بلوغ، یا هر سن دیگر، مادر محق‌تر از پدر است».[۳]

در میان اهل سنت این آرا دیده می‌شود.

حنفیه گفته‌اند: پسر تا هفت سال یا نُه سال در اختیار مادر است و دختر تا زمان قاعدگی یا تا سن شهوت. پس از آن پسر در اختیار پدر قرار می‌گیرد تا به سن بلوغ برسد و دختر نیز پس از سن حضانت همراه پدر خواهد بود.

مالکیه بر این باورند: مدت حضانت پسر از ولادت تا سن بلوغ است و دختر تا سن ازدواج همراه مادر است.

شافعیه می‌گویند: کودک تا زمان تمیز نزد پدر و مادر است و پس از آن خود اختیار می‌کند، آنها سن تمیز را هفت‌سالگی دانسته‌اند.

حنبلی‌ها معتقدند: حضانت برای دختر و پسر تا هفت سالگی است و پس از آن در صورت نزاع والدین کودک انتخاب می‌کند.[۴]

ابن قیم معتقد است کودک را باید در مکان اصلح گذاشت.[۵]

در قانون مدنی ایران مادهٔ ۱۱۶۹ آمده است: «برای نگهداری طفل، مادر تا دوسال از تاریخ ولادت او اولویت خواهد داشت. پس از انقضای این مدت حضانت با پدر است، مگر نسبت به اطفال اناث که تا سال هفتم حضانت آنها با مادر خواهد بود».[۶]

در قانون مصر مصوّب سال ۱۹۲۹ م مادهٔ ۲۰ چنین است که «قاضی می‌تواند اجازه دهد پسر پس از هفت سال تا نُه سال و دختر پس از نُه سال تا یازده سالگی در اختیار مادر باشد».[۷]

در قانون اردن و سوریه نیز همین مطالب آمده است.[۸] در قانون تونس مصوب سال ۱۹۵۶ م آمده است: «پسر تا هفت سال و دختر تا نُه سال نزد مادر است و پس از آن پدر می‌تواند مطالبه

---

۱. مغنیه، پیشین، ج ۵، ص ۳۱۴ـ۳۱۵.
۲. *منهاج الصالحین*، ج ۲، ص ۲۸۵.
۳. بجنوردی، مجله *ندا*، ش ۱۳، ص ۲۰.
۴. زیدان، پیشین، ج ۱۰، ص ۷۲.
۵. همان، ص ۷۸.
۶. قربانی، پیشین، ص ۳۴۵.
۷. اباجوری، پیشین، ج ۲، ص ۷۳.
۸. همان

کند کودک را، مگر آن‌که حاکم صلاح ببیند پس از این مدت باز هم کودک نزد مادر باشد».[1]

در قانون سودان مصوب سال ۱۹۳۲ م آمده است که «قاضی می‌تواند اجازه دهد پسر پس از هفت سال تا سن بلوغ و دختر پس از نُه سال تا سن ازدواج در اختیار مادر باشد».[2]

در قانون عراق، مصوب ۱۹۵۱ م، ماده ۵۷ به قاضی اجازهٔ تمدید زمان حضانت مادر داده شده است.[3]

ولایت

در فقه شیعه به آغاز ولایت پدر و جدّ بر کودک تصریح نشده است. گرچه می‌توان ادعا کرد آغاز آن ولادت کودک است، زیرا در کتاب *الحجر* رأی فقیهان بر این قرار گرفته که یکی از اسباب حجر، صِغَر و کودکی است. و از سوی دیگر گفته‌اند ولی بر صغیر، پدر و جدّ پدری می‌باشد. آنچه سبب می‌شود این نظر را به صورت جزمی مطرح نکنیم، این است که احتمال دارد زمان حضانت از این دوره استثنا شود، لیکن فقیهی بر این مطلب اشاره یا تصریح ندارد.

اما پایان ولایت نزد فقیهان شیعی بلوغ و رشد است، البته در این زمینه ابهام وجود دارد. چرا که معلوم نشده بلوغ و رشد پایان ولایت بر مال و نفس است یا پایان ولایت بر مال؟ بدین معنا که ولایت بر نفس پس از بلوغ منقضی می‌شود، مگر آن‌که کودک مجنون باشد. و نیز روشن نگشته این امر نسبت به دختر و پسر یکسان است یا میان آنها تفاوت وجود دارد. سبب این پرسش آن است که پدر و جدّ پدری ولایت بر ازدواج باکره دارند.

محمد ابوزهره معتقد است سه نوع ولایت بر کودک ثابت است:

۱. ولایت بر کودک در دوران حضانت

۲. ولایت بر نفس کودک پس از حضانت

۳. ولایت مالی

وی ولایت بر نفس را پس از انقضای دوران حضانت می‌داند، ولی نسبت به پایان آن تفصیل می‌دهد. بدین صورت که پسر اگر واجد بلوغ و عقل شد و مأمون بر نفس بود ولایت منقضی می‌گردد وگرنه ولایت باقی است. اما دختران پس از داشتن این شرایط باز در اختیار ولی قرار دارند، مگر به سنّی برسند که ترسی بر آنان نیست. نسبت به آغاز ولایت مالی سخنی نگفته است ولی ظاهراً از زمان کودکی می‌باشد و پایان آن بلوغ و رشد است.[4]

وهبه زحیلی در این زمینه گفته است:

ولایت بر نفس در نظر حنفیه برای پسران در سن پانزده سالگی به شرط داشتن عقل و

---

۱. همان ۲. همان ۳. همان

۴. ابوزهره، محمد، *الأحوال الشخصية*، ص ۴۵۸ و ۴۰۶.

امنیت بر نفس منقضی می‌شود. اما نسبت به دختران با ازدواج یا رسیدن به سنی که در امان باشد پایان می‌یابد.

نزد مالکی‌ها ولایت بر پسر با پایان یافتن سبب آن یعنی صغر و آنچه مانند آن است پایان می‌پذیرد، اما دختر تا هنگام ازدواج در ولایت به سر می‌برد.

در قانون مصر و سوریه دختران هنگامی که به سن رشد رسیدند اگر در امان باشند می‌توانند مستقل زندگی کنند. سن رشد در مصر ۲۱ سال ودر سوریه ۱۸ سال است.[۱]

وی پایان ولایت بر مال را سن رشد می‌داند. ایشان از ابتدای ولایت سخن نگفته‌اند.

۶. تحقیق مسئله

آنچه تا این جا بیان شد فهرست‌وار عبارت است از:

۱. در ادلّه تحدیدی روشن از مسئلهٔ حضانت و ولایت صورت نیافته و مرز آن دو به گونه‌ای واضح مشخص نشده است.

۲. مذاهب فقهی اعم از شیعه و سنی اتفاق دارند که حضانت کودک از آن مادر است و با ولادت آغاز می‌شود. لکن در پایان آن اختلاف نظر وجود دارد. فقهای اهل سنت انتهای آن را از هفت سالگی به بعد می‌دانند و کسی در میان آنان قائل نیست که حضانت قبل از هفت سالگی از مادر سلب می‌شود؛ در این مسئله تفاوتی میان پسر و دختر نیست. اما مشهور فقیهان شیعه پایان حضانت را در پسر دو سال و در دختر هفت سال می‌دانند.

۳. اتفاق همهٔ مذاهب فقهی است که ولایت مالی کودک از آن پدر است نه مادر.

۴. همه مذاهب اسلامی متفق‌اند که ولایت بر نفس کودک و به تعبیر برخی کفالت او نیز از آن پدر است. فقهای اهل سنت آغاز این ولایت را پایان حضانت دانسته‌اند. اما فقیهان شیعی رأیی روشن ارائه نکرده‌اند و از برخی آرا استشمام شد که نزد آنان ولایت بر کودک هم زمان با حضانت‌است.

در ضمن مباحث گذشته ادلّهٔ عمدهٔ بحث حضانت و ولایت نقل و نقد شد. آنچه مدعای این نوشتار است و در پایان این فصل به تحقیق و جمع‌بندی آن می‌پردازیم مطالب ذیل است:

۱. تفکیک زمان حضانت از نظر جنسیت بدون دلیل است. بدین معنا که تفاوت در سن حضانت پسر و دختر آن گونه که در فقه امامیّه آمده دلیل شرعی ندارد.

۲. هم زمانی حضانت و ولایت بر کودک مستند و مقبول نیست.

۳. پایان دورهٔ حضانت، سن تمیز کودک است و این امری ثابت نیست گرچه قانون‌گذار می‌تواند سن خاصی را برای عموم تعیین کند. لکن ملاک، تمیز خواهد بود.

---

۱. زحیلی، پیشین، ج ۷، ص ۷۴۹.

۴. پس از سن حضانت تعیین سرپرست به عهدهٔ قاضی است.
۵. حضانت کودک در صورت زندگی مشترک والدین بر عهدهٔ هر دوی آنهاست.
۶. ولایت بر کودک در صورت زندگی مشترک بر عهدهٔ سرپرست خانواده است و در فرض اختلاف، قاضی در مورد آن نظر می‌دهد.

اینک به شرح این محورها می‌پردازیم:

۱. تفکیک دوران حضانت پسر و دختر در فقه شیعه

گفته شد مشهور فقهای شیعه سن حضانت را برای پسر دو سال و برای دختر هفت سال می‌دانند. این رأی دلیل و مستندی ندارد.

همان گونه که در بررسی دستهٔ اول از روایات عام گفته شد، این تفکیک در هیچ یک از ادلّه نیامده است. شهید اول بر این رأی اعتراض کرده است.

فتوای آیت الله خویی آن است که یا باید در پسر و دختر دو سال را پذیرفت یا در هر دو به هفت سال معتقد شد. ایشان گرچه این رأی را در کتاب فتوا بیان داشته، اما دلیلش همان است که گفته شد، یعنی تفکیکی در ادلّه وجود ندارد.

بر همین رأی مرحوم استاد مغنیه نیز تأکید داشت. جالب است دانسته شود در کتابی عظیم همچون *جواهر الکلام* تنها به ذکر این رأی اکتفا شد و هیچ گونه استدلالی بر آن جز نقل اجماع نشده است[1] و نیز در تاریخچهٔ مسئله گفته شد که تقسیم دوران حضانت در کتب قدما وجود ندارد و همه آن را از هفت سالگی به بعد دانسته‌اند، مانند شیخ طوسی و صهرشتی.

این تقسیم ابتدا در کلام ابن برّاج (۴۰۰ــ۴۸۱ق) و ابن حمزه (م ۵۶۰) مطرح شد و سپس در کتب علامه (۶۴۸ــ۷۲۶) مورد توجه قرار گرفت.

بنابراین در منابع حدیثی دلیلی بر این رأی نیست. فقیهان دوره‌های اول نیز چنین تقسیمی را نداشته بلکه تصریح به هفت سال کرده‌اند. هم چنین همهٔ مذاهب فقهی اهل سنت نیز پایان حضانت را از هفت سالگی به بعد می‌دانند.

این ها همه دلیل و شاهد است بر این که این تفکیک قابل قبول نیست.

۲. هم زمانی ولایت و حضانت

فقیهان اهل سنت زمان حضانت را از ولایت جدا کرده و ولایت را پس از انقضای حضانت می‌دانند. تنها ولایت بر مال کودک را از ابتدای ولادت به عهدهٔ پدر گذاشته‌اند.

---

۱. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۲۹۰.

در فقه امامیه این امر مبهم بود، یعنی آغاز ولایت به‌گونه‌ای صریح معلوم نگشته بلکه برخی شواهد دلالت می‌کند که این دو هم زمان‌اند. غرض از ذکر این مطلب آن است که هم زمانی حضانت و ولایت گذشته از آن‌که دلیلی در منابع حدیثی و فقهی ندارد و گذشته از آن‌که عامهٔ اهل سنت با آن مخالف‌اند، سبب نزاع و مشاجره خواهد بود. چراکه سپردن کودک تا هفت سال به عنوان حضانت به مادر، ولایت بر کودک که اعم از ولایت بر جان و مال است، به پدر قابل جمع نیست. با این فرض که پدر و مادر خود در حال مشاجره و نزاع به سر می‌برند و از یکدیگر جدا هستند. بنابراین باید گفت تا سن تمیز، کودک در اختیار مادر است و پس از آن در اختیار پدر قرار می‌گیرد. البته اگر ولایت بر اموال به دست پدر باشد مشکلی ایجاد نمی‌گردد.

۳. پایان دورهٔ حضانت

در روایات شیعه چنین آمد که کودک تا هفت سال در اختیار مادر است. فقهای اهل سنت سنین مختلفی را برای پایان حضانت نقل کردند: هفت، نُه و یازده سال. برخی روایات دلالت داشت پیامبر (ص) و ائمه(ع) کودک را مخیّر ساختند که یکی از والدین را برگزینند. این ها شاهد است بر این‌که سن خاصی ملاک نیست. محمد ابوزهره گفته است:

> فقیهان متقدم انتهای حضانت را با طبیعت کودک می‌سنجیدند و می‌گفتند پسر اگر بتواند به تنهایی کارهایش را انجام دهد و دختر به سن حیض رسد حضانت تمام می‌شود، اما فقیهان متأخر سن را مطرح کردند. این امر از زمان خصاف شروع شد و تا سال ۱۹۲۹ م در قانون مصر مورد اجرا بود. پس از آن اصلاحی در قانون صورت گرفت و پایان حضانت را به اختیار قاضی قرار دادند.[۱]

این سخن نشان دهندهٔ آن است که تحدید شرعی برای پایان حضانت وجود نداشته. در منابع حدیثی شیعه تنها دو روایت به عنوان هفت سال نقل شده که در پایان یکی از آنها این جمله آمده است: «الا ان تشاء المرأة[۲]» مگر این‌که مادر بخواهد زمان بیشتری کودک نزد او باشد. تعلیق بر خواست مادر نشان دهندهٔ آن است که عدد خاص موضوعیت ندارد. بلکه عواملی دیگر در تبیین پایان حضانت نقش دارد. در دومین حدیث نیز از خواست مرد سخن رفته که می‌تواند کودک را از مادر بستاند و می‌تواند نزد او باقی گذارد.

به جز این ها شاهد دیگری نیز می‌توان اقامه کرد و آن حدیث ابوهریره بود که «الام احق بحضانة الطفل ما لم تتزوج» در این حدیث مادر صاحب حق دانسته شده تا زمانی که دوران

---

۱. ابوزهره، محمد، پیشین، ص ۴۱۲.

۲. حر عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۱۹۲، ح ۶.

حضانت صدق می‌کند. با توجه به معنای حضانت که در آغاز فصل ذکر شد، حضانت از نیاز کودک به مادر نشأت می‌گیرد و این امر نسبت به کودکان در شرایط مختلف متفاوت است و تعیین یک زمان خاص قابلیت انعطاف را از میان برمی‌دارد.

در هر حال اگر نگوییم پایان حضانت سن تمیز است و عدد مدخلیت ندارد، از آن طرف هم به صورت جزم نمی‌توان گفت تنها سن هفت سالگی پایان حضانت است. بلکه آنچه در قانون مصر پس از اصلاحات ۱۹۲۹ م آمده به واقع نزدیک‌تر است که هفت سالگی حداقل حضانت است و حداکثر آن نُه سال برای پسران و یازده سال برای دختران می‌باشد و تعیین زمان اضافه برعهدهٔ قاضی است.[۱]

۴. تعیین سرپرست پس از سن حضانت

استاد محمد جواد مغنیه، از فقیهان شیعی، بر این باور است که کودک پس از سن حضانت طبق رأی قاضی به والدین ملحق می‌شود. ابن تیمیه و ابن قیم، از فقیهان اهل سنت، و ابن عقیل نیز بر همین نظر تأکید دارند.[۲] جمال باجوری نیز در کتاب *المرأة فی الفکر الاسلامی* همین نظر را برگزیده است.[۳] روایات تخییر که در بخش‌های نخستین این فصل نقل شد نیز بر همین مطلب گواهی دارد. زیرا گرچه در آنها تخییر مطرح شده اما این تخییر به عنوان اعمال نظر حاکم بود. چنین نیست که تخییر جدا از رأی قاضی صورت گیرد در این صورت این روایات نیز بر همین مطالب دلالت دارد.

فقیهان شافعی که تخییر را پس از حضانت گفته‌اند نیز قائل نیستند که کودک خود مخیّر است بلکه گفته‌اند کودک مخیّر گذاشته می‌شود.[۴] و البته تصریح نکرده‌اند که چه مقام و منصبی کودک را مخیّر می‌سازد.

تنها مانع در برابر این نظر روایاتی است که از کتب حدیثی شیعه نقل شد و دلالت داشت که پس از هفت سال کودک در اختیار پدر است یا روایاتی که دلالت داشت کودک مطلقاً در اختیار پدر است. و نیز استشمامی که از لابه لای اقوال فقیهان می‌شود که مادر توان تربیت اجتماعی کودک را ندارد و کودک از این جهت متضرر می‌شود.

بنابراین دو مانع در مسیر پذیرش این رأی وجود دارد: روایات و تعلیل برخی فقیهان.

اما روایات، با توجه به این‌که روایات مخالف، یعنی روایات تخییر واضطرابی که در خود آنها از جهت دلالت وجود داشت، زیرا برخی مادر را مطلقاً مُحِق می‌دانست و برخی پدر را و برخی مادر را تا هفت سال، مشکل است بتواند ممانعت کند.

---

۱. باجوری، پیشین، ج ۲، ص ۷۳.
۲. مغنیه، پیشین، ج ۵، ص ۳۱۴ـ۳۱۵.
۳. باجوری، پیشین، ج ۲، ص ۷۵.
۴. زیدان، پیشین، ج ۱۰، ص ۷۲.

از سوی دیگر ذکر شرایط برای نگهداری کودک چون توانایی، امانت اخلاقی، عدالت یا عدم فسق که در کتب شیعه و سنی آمده خود به طور ضمنی نشان می‌دهد که نتوان قالب ثابتی برای نگهداری پس از دوران حضانت ذکر کرد. زیرا در این صورت اصل، دارندهٔ این شرایط است خواه پدر باشد یا مادر.

هم چنین تأیید شورای نگهبان نسبت به واگذاری حضانت فرزندان شهدا به مادران خود، شاهد دیگری است بر این‌که می‌توان از روایات یاد شده عدول کرد و معیار عدول نیز مصلحت فردی یا اجتماعی است. در واقع فهم فقیهان شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی را مؤید برداشت خود قرار داده‌ایم. در این مصوبه هیچ‌گونه محدودیت زمانی نیز اعلام نشده است. این قانون گرچه در فرضی است که پدر حیات ندارد، اما طبق فتوای فقیهان با فوت پدر حق حضانت به جدّ منتقل می‌شود و مادر نیز حق حضانت خود را تا زمانی داراست که ازدواج نکرده باشد؛ این مصوبه هر دو برداشت را به هم می‌زند.

ماده واحده، حضانت فرزندان صغیر، یا محجوری که پدرانشان به مقام والای شهادت رسیده یا فوت شده باشند با مادران آنها خواهد بود.

تبصرهٔ ۲. ازدواج مادرانی که در ماده واحده ذکر شد، مانع از حق حضانت آنها نمی‌گردد.[۱]

به جز این ها مسئلهٔ صلاحیت در مدیریت امری است که نمی‌توان از آن غفلت کرد. اگر نسبت به حضانت مادر برخی امانت یا عدالت و شرایط دیگر را گفته‌اند، همه حاکی از آن است که سرپرست کودک باید کسی باشد که او را از جهت مادی و معنوی بپروراند. تا سن تمیز به خاطر نیازهای کودک به مادر این امر تا حدی قابل اغماض است گذشته از آن‌که تا این دوران هنوز کودک توان تشخیص خوبی‌ها و بدی‌ها را ندارد. اما پس از سن حضانت باید بر صلاحیّت تأکید شود. اگر صاحب *جواهر* در حضانت ادعای انصراف به امین می‌کند[۲] معلوم می‌گردد که امانت معیار است و این امر وقتی به عهدهٔ قاضی و حاکم گذارده شود بهتر قابل اجراست.

خلاصه بر اساس شواهد یادشده، روایات منعی نخواهد داشت. فهرست شواهد از این قرار است:

۱. وجود روایات تخییر و اضطراب در روایات حضانت
۲. ذکر شرایط برای نگهداری طفل
۳. برداشت برخی علمای شیعه و اهل سنت
۴. برداشت فقیهان شورای نگهبان در واگذاری حق حضانت به مادر
۵. مسئلهٔ صلاحیت در نگهداری کودک

---

۱. مهرپور، حسین، *مجموعه نظریات شورای نگهبان*، کیهان، تهران ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۹ـ۷۰.
۲. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۲۸۹.

و اما تعلیل فقیهان نیز علاوه بر آن‌که امری ذهنی است، خود مقطعی بودن را به همراه دارد. زیرا این تعلیل تا زمانی درست است که زنان ناتوان باشند اما اگر توانایی زنان بر اثر آموزش‌های اجتماعی و ارتقای سطح فرهنگ بالا رفت، دیگر این تعلیل، علیل خواهد بود.

۵. حضانت کودک در دوران زندگی مشترک

اکثر روایاتی که در تقسیم دوران حضانت ذکر شد به دوران جدایی والدین تصریح داشت.

چنان‌که گذشت یازده حدیث از دوازده حدیث بر این مطلب تصریح داشت. گذشته از این، در یک روایت تصریح شد که کودک در زمان زندگی مشترک تا زمانی که در رضاع است نزد ابوین است. حدیث اول از احادیث دوازده‌گانه بر این مطلب دلالت داشت:

ما دام الولد فی الرضاع فهو بین الابوین بالسویة.

(تا زمانی که کودک دوران شیرخوارگی را می‌گذراند نزد پدر و مادر است).

با این‌که در دوران رضاع بیشتر زحمت و بار کودک بر دوش مادر است، اما در حدیث معتبر تصریح شده که این امر میان آنان بالسویه قرار دارد. شاید با همین ملاک بتوان گفت پس از آن نیز حضانت از آن هر دو است.

قسمت دیگر حدیث؛ که اگر از شیر گرفته شد؛ پدر احق است معمولٌ‌به نیست زیرا ولد اختصاص به پسر ندارد و کسی نگفته دختر پس از دو سال در اختیار پدر قرار می‌گیرد. در نتیجه قسمت اول حدیث بر اشتراک دلالت دارد. و قسمت دوم آن قابل عمل نیست. براساس ملاکی که ذکر شد می‌توان مفاد قسمت اول را تا دوران حضانت تعمیم داد. اگر تعمیم هم ندهیم دلیل بر خلاف آن نیست و اصل اولی عقلایی و نیز اصل عملی یعنی استصحاب اقتضا می‌کند این حق برای هر دو باقی باشد و ادلهٔ تقسیم دوران حضانت به بعد از جدایی اختصاص دارد.

اما حدیثی که دلالت داشت کودک در اختیار پدر یا مادر است، مطلق بود و با احادیث دیگر مقید می‌شود. بنابراین جمع احادیث آن است که تقسیم حق حضانت مربوط به دوران جدایی است و حکم دوران اشتراک همان بود که ذکر شد.

۶. ولایت بر کودک در دوران زندگی مشترک

پس از انقضای دوران حضانت اگر پدر و مادر زندگی مشترک دارند هر دو در تربیت و تعلیم وی می‌کوشند. هیچ کدام اولویتی ندارند. اما در موارد نزاع و مشاجرهٔ والدین نسبت به برخی امور کودک شاید بتوان گفت این امر بر عهدهٔ سرپرست خانواده است. لکن این حق در چهارچوب شرایطی که در فصل اول برای سرپرستی ذکر شد به وی واگذار می‌شود.

آنچه ذکر شد استنباطی است که از مجموع ادلّه به دست می‌آید، و دلیلی خاص و گفته‌ای

روشن از فقیهان در دست نیست. البته ولایت بر اموال بر عهده پدر است. مسئلهٔ اذن در ازدواج را نیز جداگانه بررسی خواهیم کرد.

این پایان بحثی است که در زمینه ولایت و حضانت در چهارچوب کلی مباحث حقوق زن باید مطرح می‌شد. همان گونه که در ابتدا گفته شد مباحث حقوق کودک بسیار گسترده و درازدامن‌تر است که بحث‌های مبسوط و مستقل را می‌طلبد و در این نوشتار تنها از زاویهٔ حقوق زن بدان نگریستیم.

با آنچه در این فصل گفتیم امتیازی برای مردان نسبت به زنان در این قضیه وجود ندارد، بلکه گاه زن و مرد برابرند و گاه جانب زن به خاطر ویژگی‌هایی که دارد، بیش از مرد مراعات شده‌است.

فصل ششم: نکاح صغیره

یکی از مباحثی که در حقوق خانواده مطرح است و نیازمند درنگ و تأمل و بازنگری می‌باشد، ازدواج دختران نابالغ به دست ولیّ قهری است.

این موضوع در فقه اسلامی به گونه‌ای طرح شده که بحث و بررسی جدی را می‌طلبد. در فقه اسلامی این امر به صورت قطعی پذیرفته شده که پدر یا جدّ پدری می‌تواند دختر نابالغ را به ازدواج درآورد و دختر پس از سن قانونی طبق عقیدهٔ غالب فقیهان حق فسخ عقد ازدواج را ندارد.[1] در این فصل برآنیم تا از سه موضوع سخن بگوییم: یکی این‌که آیا براساس ادلّهٔ فقهی، پدر و جدّ چنین حقّی دارند یا نه؟ دوم این‌که مجوّز اقدام آنان چیست؟ آیا باید مصلحت کودک را در نظر گیرند یا نه؟ سوم این‌که آیا کودک پس از بلوغ حق فسخ عقد را داراست یا خیر؟

قبل از پرداختن به این امور نگاهی به اسناد بین‌المللی و حقوق مدنی ایران مفید خواهد بود.

در بند دوم کنوانسیون رفع تبعیض از زنان که در سال ۱۹۷۹ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل رسیده آمده است:

نامزدی و ازدواج فرزند از نظر قانون دارای قدرت اجرایی نمی‌باشد و کلّیه اقدامات ضروری من جمله وضع قانون برای تعیین سن مناسب برای ازدواج باید به عمل آید و ازدواج در دفاتر رسمی ثبت گردد.[2]

در مادهٔ ۲۳ میثاق حقوق مدنی سیاسی که در سال ۱۹۶۶ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسیده آمده است:

۱. حق نکاح و تشکیل خانواده برای زنان و مردان از زمانی که به سن ازدواج می‌رسند به رسمیت شناخته می‌شود.

---

۱. قاری، سیدمحمد، *نامه مفید*، ش ۲، ص ۱۳۱ـ۱۳۲.

۲. همان، ص ۱۵۲، به نقل از *اعلامیه حقوق بشر*، هوشنگ ناصرزاده.

۲. هیچ نکاحی بدون رضایت آزادانه و کامل طرفین آن منعقد نمی‌شود».[۱]

به جز این ها در موارد دیگری نیز به اشاره بر این ممنوعیت تأکید شده است.[۲]

در حقوق مدنی ایران این موضوع سه دوره را پشت سر گذاشته است:

در مادهٔ ۱۰۴۱ قانون مدنی مصوب ۱۳۱۳ آمده است:

نکاح اناث قبل از رسیدن به سن ۱۶ سال تمام و نکاح ذکور قبل از ۱۸ سال تمام ممنوع است. مع ذلک در مواردی که مصالحی اقتضا کند با پیشنهاد مدعی‌العموم و تصویب محکمه ممکن است استثنائاً معافیت از شرط سن اعطا شود؛ ولی در هر حال این معافیت نمی‌تواند به اناثی داده شود که کمتر از ۱۳ سال تمام و به ذکوری شامل گردد که کمتر از ۱۵ سال تمام دارند.[۳]

در مادهٔ ۲۳ قانون حمایت خانواده، مصوب ۱۳۵۳ مادهٔ ۱۰۴۱ بدین شکل اصلاح می‌شود:

ازدواج زن قبل از رسیدن به سن ۱۸ سال تمام و مرد قبل از رسیدن به ۲۰ سالِ تمام ممنوع است. مع ذلک در مواردی که مصالحی اقتضا کند استثنائاً در مورد زنی که سن او از ۱۵ سال کمتر نباشد و برای زندگی زناشویی استعداد جسمی و روانی داشته باشد، به پیشنهاد دادستان و تصویب دادگاه شهرستان ممکن است معافیت از شرط سن اعطا شود. زن یا مردی که برخلاف مقررات این ماده با کسی که هنوز به سن قانونی برای ازدواج نرسیده ازدواج کند حسب مورد به مجازاتهای مقرر درمادهٔ ۳ قانون ازدواج مصوب ۱۳۱۶ محکوم خواهد شد.[۴]

در سال ۱۳۶۱ مادهٔ ۱۰۴۱ اصلاح و برای ۵ سال به صورت آزمایشی به اجرا درآمد. اصلاحیه جدید از این قرار بود:

نکاح قبل از بلوغ ممنوع است.

تبصره: عقد نکاح قبل از بلوغ با اجازهٔ ولی صحیح است به شرط رعایت مصلحت مولی علیه.[۵]

این اصلاحیه در سال ۱۳۷۰ به تصویب نهایی رسید و به صورت قطعی به اجرا درآمد.[۶] این اصلاحیه براساس فتوای مشهور فقهای امامیه صورت یافته است.

اینک به بررسی محورهای سه‌گانه‌ای که در ابتدا بیان شد می‌پردازیم:

یک. ولایت قهری در نکاح صغیره

بدون تردید همهٔ فرق فقهی اسلامی نکاح صغیره را از سوی ولی جایز می‌دانند در میان فقیهان

---

۱. قاری، پیشین، ص ۱۵۳، به نقل از حقوق بشر، متین دفتری، ص ۲۰.
۲. همان، ص ۱۵۱ـ۱۵۳.
۳. مجموعه قوانین، سال ۱۳۱۳، نشریه روزنامه رسمی ایران، ص ۸۵.
۴. همان، سال ۱۳۵۳، ص ۳۰۹.
۵. مجموعه قوانین سال ۱۳۶۱، نشریه روزنامه رسمی ایران، ص ۱۶۳.
۶. همان، سال ۱۳۷۱، ص ۵۲۳.

شیعی از مخالفی نام برده نشده جز ابن ابی‌عقیل که با ولایت جد مخالف است.[۱] و در میان اهل سنت از سه تن یاد شده که با اصل تجویز مخالف‌اند و آنها عبارت اند از: عثمان البتی، ابن شبرمه و ابوبکر الاصم. و نیز ابن حزم با تزویج پسر خردسال مخالف است.[۲] در کتب اهل سنت برای جواز به پنج دلیل استدلال شده است:[۳]

۱. آیه ۴ از سورهٔ طلاق:

«وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَ أُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ».

(و آنهایی که هنوز حیض نشده‌اند عده‌شان سه ماه است و عده زنان آبستن همان وضع حمل است).

گفته شده در این آیه عده زنانی که حیض نشده‌اند بیان شده، با این که بدون ازدواج عده‌ای نیست، بنابراین دخترانی که هنوز بالغ نشده‌اند ازدواجشان جایز است.

به نظر می‌رسد این استدلال ناتمام است، زیرا همه فقیهان اتفاق دارند که اگر دخول صورت نگیرد عده لازم نیست.[۴] بلکه صریح قرآن بر این دلالت دارد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا».[۵]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون زنان مؤمن را نکاح کردید و پیش از آن‌که با آنها نزدیکی کنید طلاقشان گفتید شما را بر آنها عده‌ای نیست که به سر آرند).

و نیز بر این مسئله اتفاق است که قبل از بلوغ دختر دخول جایز نیست، با انضمام این دو مقدمه چنین به دست می‌آید که دخول به دختر صغیره قبل از بلوغ جایز نیست و وقتی دخول نباشد عده نیست. بنابراین آیهٔ قرآن ناظر به این مسئله نخواهد بود، بلکه حکم دخترانی را بیان می‌کند که هم سالان آنها حیض شده ولی آنها حیض ندیده‌اند. از این رو مفسران شیعه چون علامه طبرسی[۶] و علامه طباطبایی[۷] گفته‌اند مراد این آیه زنانی است که در سن حیض به سر می‌برند اما حیض ندیده‌اند. و از طرفی تفسیر برخی عالمان اهل سنّت چون قرطبی[۸] و فخر رازی[۹] که این آیه را به دختران خردسال حمل کرده‌اند برخلاف اصول مسلم فقهی است.

۲. آیه ۳۲ از سورهٔ نور:

«وَأَنْكِحُوا الأَيَامَى مِنْكُمْ». (عزب‌هایتان را همسر دهید).

---

۱. *مبانی العروة الوثقی*، ج ۲، ص ۲۴۸.

۲. *الأحوال الشخصية*، ص ۱۰۹ـ۱۱۰؛ *الفقه الإسلامی و أدلته*. ج ۷، ص ۱۷۹.

۳. *الفقه الإسلامی و أدلته*، ج ۷، ص۱۷۹ـ۱۸۰.

۴. *جواهر الکلام*، ج ۳۲، ص ۲۱۱؛ *الفقه الإسلامی و أدلته*، ج ۷، ص ۶۲۹.

۵. احزاب ۳۳:۴۹.

۶. *مجمع البیان*، ج ۹ـ۱۰، ص ۴۶۱.

۷. *المیزان*، ج ۱۹، ص ۳۱۶.

۸. *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۱۸، ص ۱۶۵.

۹. *التفسیر الکبیر*، ج ۳۰، ص ۳۵.

در وجه استدلال این آیه گفته شده که «ایّم» به معنای مؤنث است که همسر ندارد خواه خردسال باشد یا بزرگسال. ولی این استدلال نیز باطل است زیرا به فرض که معنای «ایّم» عام باشد وقتی سخن از نکاح به میان می‌آید به کسی انصراف دارد که در سن ازدواج است و قابلیت نکاح را داراست. این امر در معنای این واژه نهفته است لذا لغت‌نویسان گفته‌اند: «ایّم کسی است که همسر ندارد خواه باکره باشد یا ثَیّب (بیوه)، مطلّقه باشد یا شوهرمرده»[1] و نگفته‌اند خواه خردسال باشد یا بزرگسال. و اگر هم گفته می‌شد در ترکیب با نکاح انصراف داشت به آنچه گفتیم، بنابراین به این آیه نیز نمی‌توان استناد جست.

۳. به سیرهٔ پیامبر استدلال شده که اولاً خود با عایشه در شش سالگی ازدواج کرد و نیز پیامبر دخترِ عمویش حمزه را به ازدواج ابن ابی سلمة درآورده در حالی که هر دو خردسال بودند.

در جواب باید گفت اولاً برخی محققین بر این باورند که پیامبر با عایشه در ده سالگی ازدواج کرد و نقل‌های اهل سنت[2] نیز برخی هفت سال دارد.[3] نسبت به نقل دیگر نیز همین تردید وجود دارد.

گذشته از آن تعمیم فعل پیامبر برای دیگران روشن نیست، با این‌که در روایتی دیگر نقل شده که پیامبر تزویج قدامة بنت مظعون، دختر برادرش را برای عثمان ابطال کرد.[4]

۴. به سیرهٔ برخی صحابه چون حضرت علی(ع) و عروة بن زبیر و عبدالله بن مسعود استناد شده که دختران خردسال خود را به نکاح درآوردند. این دلیل نیز با تردید در صحت سند و عدم حجیت فعل صحابی به عنوان صحابی ـ به جز امامان معصوم(ع) ـ چندان استوار نیست. علاوه آن‌که برخی از این نقل‌ها معارض دارد.

۵. به مصلحت نیز استدلال شده است. روشن است که مصلحت به تنهایی دلیل شرعی نیست که بتوان براساس آن حکم شرعی صادر کرد. اگر کسی مصلحت را فی‌الجمله دلیل بداند، هنگام اجرای احکام است آن هم برای حاکم صالح.

به گمان ما این ادله به تنهایی نمی‌تواند مُثبِت این نظریه باشد.

البته اجماع فریقین و نیز روایاتی که در کتب شیعه آمده[5] که از حق خیار کودک پس از بلوغ پرسیده می‌شود، و ضمن آن جواز مسلم انگاشته شده، می‌تواند بر اصل جواز دلالت کند.

غرض از انجام این بحث آن بود که دلیل لفظی بر جواز موجود نیست بنابراین نمی‌توان جواز را به صورت مطلق بیان داشت، بلکه باید حداقل از جواز را که به طور مسلم دلیل بر آن دلالت دارد پذیرفت. چنانچه در مبحث بعد، از این مطلب استفاده خواهیم کرد.

---

۱. *لسان العرب*، ج ۱، ص ۲۸۸.
۲. *الصحیح من سیرة النبی الأعظم*، ج ۲، ص ۱۸۰ـ۱۸۳.
۳. همان، ص ۱۷۹.
۴. دار قطنی، علی بن عمر، سنن *الدار قطنی*، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۶م، ج ۳، ص ۲۳۰.
۵. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۲۰۷ـ۲۱۰.

دو. رعایت مصلحت در نکاح صغیره

شکی نیست که اگر جواز نکاح صغیره فی‌الجمله ثابت شد، خود نمی‌تواند مجری آن باشد زیرا اهلیت اجرای عقد را ندارد. از این رو این امر در اختیار اولیای اوست که پدر و جد پدری، قدر مسلم آن نزد تمامی فرق فقهی است.

حال سخن این است که دایرهٔ اختیار آنان تا چه اندازه است، آیا اولیا مجازند هرگاه اراده کردند دست به چنین عملی زنند، یا اقدام آنان منوط به عدم مفسده است یا مشروط به وجود مصلحت.

این مطلب قطعی است که صورت اول را کسی نپذیرفته و اختلاف در دو صورت دیگر است، بدین معنا که آیا صحت تزویج منوط به عدم مفسده است یا مشروط به وجود مصلحت.

مشهور فقهای امامیه رعایت مصلحت را مُصحِّح نکاح می‌دانند. ولی گروهی دیگر عدم مفسده را کافی دانسته‌اند، دلیل آنها این است که ادله مقید به رعایت مصلحت نشده است.[1] در برابر اینان، باید گفت ادله مقید به عدم مفسده هم نیست. به نظر می‌رسد جواز اقدام به تزویج صغیره منوط به مصلحت است زیرا:

۱. چنان‌که گفته شد دلیل لفظی که اطلاق داشته باشد و تزویج صغیره را به طور عام تجویز کند در دست نیست، قدر متیقن ادله موردی خواهد بود که در کار اولیای عقد مصلحت باشد.

۲. بر فرض ادلهٔ لفظی در مسئله باشد منصرف به صورت مصلحت است. زیرا غرض از جعل ولایت حمایت از مولیٰ علیه است. ولی می‌خواهد ناتوانی مولی‌علیه را جبران کند. خواه ناتوانی به جهت صغر باشد یا جنون یا امر دیگر. برخی از این دلیل تعبیر به شرط ارتکازی کرده‌اند.[2]

۳. اولویتِ مشهور بر اساس آیهٔ ۱۵۲ از سورهٔ انعام:

«وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».

(به اموال یتیم جز به زیبایی نزدیک نشوید).

معتقدند که تصرف در اموال طفل باید با رعایت مصلحت باشد. بر این اساس به طریق اولی تصرف در زندگی آینده کودک باید با رعایت مصلحت باشد.

۴. ولایت اولیا امری عقلایی است و عقلا مصلحت را عنصر اساسی می‌دانند. به تعبیر دیگر، اختیار ولی امری تعبدی نیست، بلکه قاعده‌ای عقلایی است که ادلهٔ شرعی نیز آن را تأیید و امضا می‌کند.[3]

به نظر می‌رسد با توجه به این ادله رعایت مصلحت، شرط صحت انعقاد عقد نکاح از سوی ولی است. قاعدهٔ لاضرر یا برخی ادلهٔ لفظی دیگر برای اعتبار عدم مفسده کافی نیست، زیرا زمانی نوبت به این ادله می‌رسد که دلیل بر اعتبار مصلحت نباشد و با وجود ادلهٔ یاد شده چنین استدلالی بی‌وجه است.[4]

---

۱. مستمسک *العروة الوثقی*، ج ۱۴، ص ۴۵۶.
۲. قاری، پیشین، ص ۱۴۰.
۳. *انوار الفقاهة*، ج ۱، ص ۴۳۳ـ۴۳۴.
۴. خویی، پیشین، ج ۲، ص ۲۸۱ـ۲۸۲.

حال که رعایت مصلحت لازم است، با توجه به این که تفسیرها از مصلحت متفاوت است، در مثل شیخ طوسی خود رعایت مصلحت را در ازدواج ولی معتبر می‌داند[1] اما از سوی دیگر می‌گوید:

پدر می‌تواند دختر نابالغش را به دیوانه یا جذامی یا برده شوهر دهد. شافعی در این مسئله مخالف است اما دلیل ما این است که: همتایی و کفویت به چنین اوصافی نیست و اصل اباحه است و منع دلیل می‌خواهد.[2]

و نیز در مقام اجرا زمینه سوء استفاده فراوان است، باید گفت مرجع تشخیص مصلحت عرف و عقلا می‌باشند. حکومت های دینی می‌توانند برای جلوگیری از سوء استفاده سیستم قضایی را ناظر بر اجرای صحیح این حکم بدانند. بدین معنا که احراز مصلحت باید توسط قاضی تأیید شود و سپس اولیا بر این امر اقدام کنند.

سه. حق خیار پس از بلوغ

آخرین بحث این است که آیا دختر خردسال پس از بلوغ حق فسخ دارد یا نه؟

مشهور فقهای امامیه و نیز فقیهان اهل سنت معتقدند که چنین حقی برای دختر نیست. در فقه امامیه در این زمینه به اجماع و روایات استناد شده است.

صاحب *جواهر* پس از نقل روایات می‌گوید:

علاوه بر روایات، اصل و توافق فتاوای فقها ـ به گونه‌ای که در مسئله مخالفی نیست چنان که شهید ثانی در *مسالک* اعتراف کرده بلکه ادعای اجماع شده ـ دلیل مسئله می‌باشد.[3]

روایات مورد استناد عبارت است از:

۱. محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن محمد بن اسماعیل بن بزیع قال: «سألت اباالحسن(ع) عن الصبیة یزوجها ابوها ثم یموت وهی صغیرة فتکبر قبل ان یدخل بها زوجها یجوز علیها التزویج او الامر الیها؟ قال: یجوز علیها تزویج ابیها».[4]

اسماعیل بن بزیع گوید: «از امام کاظم(ع) پرسیدم: پدری دختر نابالغش را به ازدواج کسی درآورده و قبل از بلوغ دختر از دنیا می‌رود. دختر قبل از دخول بالغ می‌شود آیا ازدواج بر او نافذ است یا حق خیار (فسخ) دارد؟ فرمود: ازدواج پدر بر او نافذ است».

۲. محمد بن یعقوب عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید عن

---

۱. *بلغة الفقیه*، ج ۳، ص ۲۷۱.

۲. طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۸۴ـ۲۸۵، م ۴۹.

۳. نجفی، پیشین، ج ۲۹، ص ۱۷۳.

۴. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۰۷، ب ۶، ح ۱.

عبدالله بن الصلت قال: «سألت اباعبدالله(ع) عن الجارية الصغيرة يزوجها ابوها لها امر اذا بلغت؟ قال: لا ليس لها مع ابيها امر».[۱]

عبدالله پسر صلت گوید: «از امام صادق(ع) پرسیدم آیا دختر خردسالی که پدرش او را شوهر داده پس از بلوغ حق خیار دارد؟ فرمود: نه با دخالت پدر او را خیاری نیست».

۳. محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی بن یقطین، عن اخیه الحسین عن علی بن یقطین قال: «سألت اباالحسن(ع) اتزوج الجارية و هی بنت ثلاث سنین او یزوج الغلام و هو ابن ثلاث سنین و ما ادنی حد ذلک الذی یزوجان فیه فاذا بلغت الجارية فلم ترض فما حالها؟ قال: لابأس بذلک اذا رضی ابوها او ولیها».[۲]

علی بن یقطین گوید: «از امام کاظم(ع) پرسیدم: آیا دختر و پسر خردسال در سن سه سالگی به ازدواج در می‌آیند؟ کمترین سن برای ازدواج خردسالان کدام است؟ اگر دختر به سن بلوغ رسید و رضایت نداد ازدواج چه حکمی دارد؟ فرمود: اگر پدر و ولی‌اش رضایت دارند، نارضایتی او تأثیری ندارد».

سند این چند حدیث قابل قبول است ودر دلالت آنها نیز تردیدی نیست. فقهای امامیه بر اساس این ها فتوا داده‌اند که پس از بلوغ، دختر اختیار فسخ ازدواج را ندارد. اجماع نیز با توجه به این احادیث به همین دلیل بر می‌گردد. لکن در برابر این ها روایات معتبره‌ای است که دلالت دارد دختر پس از بلوغ اختیار فسخ دارد. آن روایات عبارت است از:

۱. محمدبن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب عن العلا عن محمد بن مسلم قال: «سألت اباجعفر(ع) عن الصبی یزوج الصبية قال: ان کان ابواهما اللذان زوجاهما فنعم جایز ولکن لهما الخیار اذا ادرکا فان رضیا بعد ذلک فان المهر علی الاب».[۳]

محمد بن مسلم گوید: «از امام باقر(ع) دربارهٔ پسر نابالغی که با دختر نابالغی ازدواج کند پرسیدم؟ فرمود: اگر پدرانشان آنها را به ازدواج یکدیگر درآورده‌اند اشکالی نیست ولیکن آن دو پس از بلوغ اختیار فسخ عقد را دارند و اگر رضایت دارند مهریه دختر بر عهده پدر است».

۲. محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب عن ابی ایوب الخزاز عن برید (یزید) الکناسی قال: «قلت لابی جعفر(ع): متی یجوز للاب ان یزوج ابنته ولایستأمرها؟ قال: اذا جازت تسع سنین فان زوجها قبل بلوغ التسع سنین کان لها الخیار اذا بلغت تسع سنین».[۴]

برید کناسی گوید: «به امام باقر(ع) گفتم: چه زمانی پدر می‌تواند بدون مشورت با دختر او را به ازدواج درآورد؟ فرمود: پس از نُه سالگی. اگر پدر قبل از بلوغ دختر را به ازدواج درآورد، دختر پس از نه سالگی حق خیار دارد».

---

۱. همان، ح ۳.　۲. همان، ص ۲۰۸، ح ۷.　۳. همان، ح ۸.
۴. همان، ص ۲۰۹، ح ۹.

سند روایت اول قابل اعتماد است و دلالت آن نیز روشن است لیکن مسئله را در یک صورت طرح کرده و آن جایی است که دو طرف عقد نابالغ باشند بدین معنا که ممکن است گفته شود اگر ولی، دختر یا پسر خردسالی را به ازدواج فرد بالغ درآورد دیگر حق خیار ندارند. همان گونه که برخی از فقها چنین برداشتی داشته‌اند.[1]

لکن بعید می‌نماید که صغیر بودن دوطرف خصوصیتی داشته باشد. این فرض درکلام سائل آمده و امام(ع) نیز پاسخ گفته است.

حدیث دوم از جهت دلالت واضح است و صورتی خاص نیز در آن مطرح نشده لکن از نظر سند، کناسی وضعیتی روشن ندارد. و نیز تفصیلی که در این حدیث، میان دوران قبل از بلوغ و پس از بلوغ آمده، مورد قبول فقیهان نیست و جای تأمل بسیار دارد، از این رو تکیه بر آن دشوار است. برخی خواسته‌اند مشکل سند و دلالت آن را مرتفع سازند[2] بدین صورت که در این حدیث دو مطلب متفاوت نقل شده، اگر یک عبارت آن قابل عمل نباشد، استناد به عبارت دوم بی مشکل است. ولی این سخن اگر پذیرفته شود در صورتی است که دو عبارت از نظر ساختار و جمله‌بندی جدا از یکدیگر باشند اما در این حدیث، جملهٔ دوم متفرع بر جمله اول است واگر جملهٔ اول مورد قبول نباشد نمی‌توان به جملهٔ دوم نیز عمل کرد.

از جهت سند نیز سخن مرحوم حکیم را مستند قرار داده‌اند که نقل راویان برجسته می‌تواند نشان دهندهٔ وثاقت کناسی باشد.[3] ولی این سخن نیز در حد احتمال مطرح شده و مصحح اعتبار حدیث نمی‌باشد.

نتیجه این می‌شود که اگر صحیحهٔ محمد بن مسلم را منحصر به صورت خاص کردیم، مقید چند روایت اول می‌شود. بدین صورت که دختر خردسال پس از بلوغ حق خیار ندارد، مگر آن‌که همسر او نیز خردسال باشد و اما اگر گفته شود مدلول صحیحهٔ محمد بن مسلم عام است، با روایات قبل معارضه پیدا می‌کند و در این معارضه ترجیح با صحیحهٔ محمد بن مسلم است زیرا مخالف عامه می‌باشد.

هم چنین می‌توان گفت چون ولایت برخلاف اصل است به حداقل اکتفا می‌شود. و حداقل در این جا این است که دختر پس از بلوغ بتواند عقد را فسخ کند.

اگر نتوانیم به وجهی مدلول صحیحهٔ محمد بن مسلم را به‌گونه‌ای عام مقدم بداریم. از قاعدهٔ لاضرر نیز می‌توان مدد جست زیرا در صورتی که این ازدواج خوشایند دختر نباشد عمری باید ضررهای روحی و عاطفی را متحمّل شود. و این با حکومت قاعدهٔ لاضرر مرتفع می‌گردد، زیرا قاعدهٔ لاضرر منحصر به ضررهای مادی نیست. آن گونه که برخی از فقها در اثبات خیار برای پسر

---

۱. خویی، پیشین، ج ۲، ص ۲۷۸.
۲. قاری، پیشین، ص ۱۳۴ـ۱۳۵.
۳. حکیم، پیشین، ج ۱۴،ص ۴۵۵.

خردسال بدان تمسک کرده‌اند. بلکه همان گونه که آیت‌الله خویی فرمود: اگر خیار ثابت شود به کمک لاضرر تفاوتی میان دختر و پسر نیست[1] که حق نیز همین است.

خلاصه این که خیار پس از بلوغ برای دختر ثابت است به وجوهی که یاد شده و اینک فهرست‌وار بیان می‌شود:

۱. اگر دو دسته روایت موافق و مخالف را معارض دانستیم ترجیح با روایاتی است که برای دختر پس از بلوغ حق خیار قائل است زیرا روایات مخالف هم با اصول عقلایی موافق است و هم با فتوای اهل سنت مخالفت دارد.

۲. اگر این روایات را معارض ندانیم، بدان دلیل که مدلولی اخص از روایات موافق دارد، در نتیجه روایات مخالف مقید آنهاست بدان معنا که صورت ازدواج پسر و دختر خردسال را استثنا می‌کند. و چون این فرض خصوصیتی ندارد هرگاه که یک طرف عقد خردسال باشد پس از بلوغ حق خیار دارد.

۳. اگر نتوانیم براساس روایات خاص حق خیار را ثابت کنیم، به کمک قاعدهٔ لاضرر لزوم عقد نکاح پس از بلوغ برداشته می‌شود و خردسالان به بلوغ رسیده می‌توانند عقد را فسخ کنند.

جمع‌بندی

آنچه در این فصل به اثبات رسید عبارت است از:

۱. دلیل لفظی یا لبّی که بتوان به عموم و اطلاقش تمسک جست و تزویج کودکان را جایز شمرد وجود ندارد. بر این اساس باید به حداقل اکتفا کرد.

۲. رعایت مصلحت، عنصر اساسی در اقدام اولیاست و بدون آن عقد محکوم به بطلان است.

۳. مرجع تشخیص مصلحت برای تزویج کودکان عرف جامعه و عقلا می‌باشد.

۴. سیستم قضایی می‌تواند جهت احراز مصلحت نظارت کند و حکومت‌های دینی می‌توانند با وضع قوانین اقدام اولیای صغار را در چارچوب قوانین کنترل کنند.

۵. کودکان پس از بلوغ حق خیار دارند و می‌توانند ازدواج را بر هم زنند.

---

۱. خویی، پیشین، ج ۲، ص ۲۸۰.

فصل هفتم: بلوغ دختران

در فقه اسلامی بلوغ جایگاه ویژه‌ای دارد و شرط درستی بسیاری از احکام و مقررات تکلیفی و وضعی است.

۱. عبادات: روزه[۱]، حج[۲]، زکات[۳]، نیابت از حج[۴] و...

۲. معاملات: ازدواج[۵]، اجرای عقد[۶]، مضاربه[۷]، مزارعه[۸]، مساقات[۹]، اجاره[۱۰]، شرکت[۱۱]، ضمان[۱۲]، حواله[۱۳] و...

۳. حقوق: شهادت[۱۴]، قضاوت[۱۵]، اجرای حدود[۱۶]، قصاص[۱۷]، اخذ دیه[۱۸] و...

بر این اساس، سزاوار است در طلیعهٔ مباحث فقهی از این دگرگونی عظیم جسمی و روحی و مسئولیت‌آفرین سخن رود، همان‌گونه که در برخی از کتب روایی (*وسائل الشیعه*، *مستدرک الوسائل* و *جامع احادیث الشیعة*) و برخی از کتب فقهی (مانند *کشف الغطاء*) چنین مشی شده است. اما فقها در کتاب های فقهی خود فقط در کتاب *الحجر* بدان می‌پردازند و گاه در مباحثی چون حیض[۱۹]، روزه[۲۰]، و حدود[۲۱] نیز بدان نظر می‌کنند.

فقهای امامیه بلوغ پسران را به احتلام، روییدن موی زهار و پایان پانزده سال قمری می‌دانند

---

۱. *عروة الوثقی*، ج ۲، ص ۲۸.
۲. همان، ص ۴۲۱.
۳. همان، ص ۲۶۳.
۴. همان، ص ۵۰۳.
۵. همان، ص ۸۶۴.
۶. همان، ص ۸۵۳.
۷. همان، ص ۶۳۸.
۸. همان، ص ۷۰۷.
۹. همان، ص ۷۳۶.
۱۰. همان، ص ۵۷۵.
۱۱. همان، ص ۷۰۰.
۱۲. همان، ص ۷۶۰.
۱۳. همان، ص ۷۸۳.
۱۴. *تحریر الوسیله*، ج ۲، ص ۴۴۱.
۱۵. همان، ص ۴۰۷.
۱۶. همان، ص ۴۵۷، ۴۷۴، ۴۷۸، ۴۸۲، ۴۹۵، ۴۹۲.
۱۷. همان، ص ۵۵۲.
۱۸. همان، ص ۵۵۹، ۶۰۱.
۱۹. *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، ج ۶، ص ۸۶، ۹۶.
۲۰. *جواهر الکلام*، ج ۱۶، ص ۳۴۸ـ۳۴۹؛ *الحدائق الناضرة*، ج ۱۳، ص ۱۷۵ـ۱۷۶.
۲۱. *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۲، ص ۷۵ـ۷۸.

و بلوغ دختران را به قاعدگی، روییدن موی زهار و پایان نُه سال قمری دانسته‌اند.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، تفاوت فاحشی در سن بلوغ دختر و پسر در حقوق وجود دارد که این تفاوت در عبادات و حقوق تأثیر بسیار دارد. از آن رو که تفاوت سنی بلوغ پسر و دختر در حقوق آنان اثر گذاشته و در این نوشتار به بررسی چنین تفاوت هایی پرداخته‌ایم، مناسب دیده شد بازنگری فقهی در این مسئله صورت پذیرد.

ما بر این باوریم که بلوغ دختران به قاعدگی است و حقوق‌دانان می‌توانند میانگین سن قاعدگی را مبدأ حقوق قرار دهند. به جز قاعدگی، روییدن موی زهار و سن نُه سالگی اماره‌ای شرعی بر بلوغ نیست. این مطالب در ضمن این فصل به اثبات می‌رسد. از این‌رو مطالب این فصل در سه قسمت عرضه می‌گردد:

یک. سن بلوغ در قوانین و مذاهب فقهی

قانون‌گذاران سنین گوناگونی را در اجرای مقررات و برخورداری مردم از حقوق در نظر گرفته‌اند. اهلیت افراد را به موارد زیر تقسیم کرده و برای هر یک سنی را اعلام داشته‌اند:

۱. اهلیت در برخورداری از حقوق مدنی، مانند تصرفات مالی و معاملات.
۲. اهلیت در حقوق خانواده، مانند ازدواج و طلاق.
۳. اهلیت در حقوق جزایی و کیفری، مانند زندان و مجازات‌های دیگر.
۴. اهلیت در امور سیاسی، مانند شرکت در انتخابات یا تصدی پست‌های سیاسی.
۵. اهلیت در مسائل اجتماعی، مانند نظام وظیفه، گرفتن گذرنامه و گواهینامه.

حقوق مدنی

مصر

بالغ رشید یعنی کسی که به سن رشد برسد و از قوای عقلانی بهره‌مند باشد و از نظر قانون محجور نباشد، اهلیت تمام برای برخورداری از حقوق مدنی دارد. سن رشد ۲۱ سال کامل میلادی است.[۱]

ایران

مادهٔ ۱۲۰۷ قانون مدنی ایران: اشخاص ذیل محجور و از تصرف در اموال و حقوق مالی خود ممنوع هستند: ۱. صغار، ۲. اشخاص غیر رشید، ۳. مجانین.

---

۱. السنهوری، عبدالرزاق، *الوسیط*، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ج ۱، ص ۲۷۷.

منظورِ ماده از کلمهٔ صغار اشخاص غیر بالغ می‌باشند. قانون مدنی صغیر و غیر بالغ را تعریف ننموده است. ولی چنان‌که از ماده ۱۲۰۹ و ۱۲۱۰ آن فهمیده می‌شود، صغیر به‌کسی گفته می‌شود که به سن هیجده سال تمام شمسی نرسیده باشد. سن بلوغ مدنی در زن و مرد یکسان است.[۱]

البته در اصلاحیهٔ سال ۶۱ سن بلوغ پسران پایان پانزده سال قمری و سن بلوغ دختران پایان نُه سال قمری دانسته شده است.

حقوق خانواده

ایران قبل از انقلاب اسلامی:

نکاح اناث قبل از رسیدن به سن ۱۵ سال تمام، و نکاح ذکور قبل از رسیدن به سن ۱۸ سال تمام ممنوع است. مع ذلک، در مواردی که مصالحی اقتضا کند، با پیشنهاد مدعی‌العموم و تصویب محکمه، ممکن است استثنائاً معافیت از شرط سن اعطا شود. ولی در هر حال، این معافیت نمی‌تواند به اناثی داده شود که کمتر از ۱۳ سال تمام و به ذکوری شامل گردد که کمتر از ۱۵ سال تمام دارند.[۲]

در قانون لبنان سن ازدواج برای دختران هفده سال و برای پسران هیجده سال است.[۳]

حقوق جزایی

ایران قبل از انقلاب اسلامی:

مادهٔ ۳۴ : اطفال غیرممیز را نمی‌توان جزائاً محکوم کرد.

«مادهٔ ۳۵ : اگر اطفال ممیز غیربالغ که به سن پانزده سال نرسیده‌اند، مرتکب جنحه یا جنایتی شوند، فقط به ده الی پنجاه ضربه شلاق محکوم می‌شوند. ولی در یک روز زیاده از ده، و در دو روز متوالی زیاده از پانزده شلاق نباید زده شود.

مادهٔ ۳۶: اشخاص بالغ که سن آنها بیش از پانزده سال تمام بوده ولی به هیجده سال تمام نرسیده‌اند، هرگاه مرتکب جنایتی شوند، مجازات آنها حبس در دارالتأدیب است در مدتی که زائد بر پنج سال نخواهد بود و اگر مرتکب جنحه شوند، مجازات ایشان کمتر از

۱. *حقوق مدنی*، ج ۱،ص ۲۰۴.
۲. *حقوق خانواده*، ص ۴۷.
۳. *الفصول الشرعية*، ص ۱۲۱.

نصف حداقل و زیادتر از نصف حداعلای مجازات مرتکب همان جنحه نخواهد بود.[۱]

قانون فرانسه، مصوب سال ۱۹۴۵

صغار تا سیزده سال از امتیاز فرض مطلق عدم مسئولیت جزایی بهره‌مند می‌گردند. و صغار سیزده تا شانزده سال از معافیت‌های مخففه استفاده می‌کنند. و صغار سیزده تا هیجده سال از فرض قانونی عدم مسئولیت جزایی متمتع می‌گردند، ولی برخلاف فرض عدم مسئولیت جزایی صغار تا سیزده سال، که مطلق و غیرقابل خدشه است، فرض عدم مسئولیت جزایی صغار از سیزده سال تا هیجده سال ممکن است با اقامهٔ ادله مثبته بلااثر گشته و بالنتیجه مسئولیت صغیر محرز گردد.[۲]

قوانین سایر کشورها نسبت به صغیر بیشتر روی اغماض نشان داده و صغیر هیجده سال را هم از تخفیف مجازات بهره‌مند ساخته‌اند. بعضی از کشورها، مانند سوئیس، تا بیست و یوگسلاوی تا سن بیست و یک صغیر را از مزیت تخفیف برخوردار می‌نمایند. در انگلستان، طبق قانون ۱۹۳۵، مربوط به صغار و خردسالان، محاکم عمومی می‌توانند نسبت به صغار هفده تا بیست و یک سال، به جای مجازات، یکی از تدابیر تربیتی را اتخاذ نمایند. در سوئد قوانین ۱۹۳۵ و ۱۹۳۷ برای صغار تا بیست و یک سال که مرتکب جرم می‌شوند و مستوجب اعمال شاقه یا حبس هستند، یک رژیم مجازاتی آمیخته با تدابیر تربیتی اندیشیده است و آن عبارت است از: بازداشت در مدرسه‌ای که جنبهٔ محبسی هم دارد.

اختیار محکمه در تبدیل مجازات به تدابیر تربیتی منتهی به این می‌شود که از بازداشت‌شدگان در امور زراعتی برای مدت یک الی چهار سال استفاده کنند».[۳]

در مادهٔ ۳۷ کنوانسیون حقوق کودک، مصوب ۱۹۸۹ چنین آمده است:

هیچ کودکی نباید تحت شکنجه یا سایر رفتارهای بی‌رحمانه و غیرانسانی یا مغایر شئون انسانی قرار گیرد. مجازات اعدام یا حبس ابد بدون امکان بخشودگی را نمی‌توان در مورد کودکان زیر هیجده سال اعمال کرد.[۴]

حقوق سیاسی

در ایران برای شرکت در انتخابات ریاست جمهوری اسلامی و مجلس شورای اسلامی ورود به شانزده سالگی الزامی است.[۵]

---

۱. علی‌آبادی، عبدالحسین، حقوق جنایی، ج ۱، ص ۱۶۸، ۱۷۳.
۲. همان، ص ۱۵۴.
۳. همان، ص ۱۶۰.
۴. حقوق کودک، ص ۲۳۷.
۵. همان، ص ۳۴ـ۳۵.

در مصر، طبق قانون مصوب ۱۹۷۱، شهروندان مصری، در هیجده سالگی می‌توانند حقوق سیاسی خویش را استیفا نمایند.[۱]

حقوق اجتماعی

در مادهٔ ۳۸ کنوانسیون حقوق کودک، مصوب ۱۹۸۹، آمده است:

> کشورهای طرف کنوانسیون هرگونه اقدام عملی را جهت تضمین این که افراد کمتر از پانزده سال در مخاصمات مستقیماً شرکت نکنند معمول خواهند داشت.
>
> کشورهای طرف کنوانسیون از استخدام افراد کمتر از پانزده سال در نیروهای مسلح خود، خودداری خواهند کرد. این کشورها برای استخدام افرادی که بالای پانزده سال و زیر هیجده سال دارند، اولویت را به بزرگ‌ترها خواهند داد.[۲]

در قانون کار ایران مادهٔ ۷۹ آمده است:

> به کار گماردن افراد کمتر از پانزده سال تمام ممنوع است.[۳]
>
> در قانون جمهوری اسلامی ایران، پایان کودکی برای استخدام دولتی، صدور گذرنامه، اخذ گواهی‌نامه برای وسایل نقلیه موتوری و ورود به خدمت رسمی هیجده سال تمام است.[۴]

این نکته در خور درنگ است که در مادهٔ یک کنوانسیون حقوق کودک آمده است:

> از نظر این کنوانسیون، منظور از کودک، افراد انسانی زیر هیجده سال است، مگر این که طبق قانون اجرا در مورد کودک، سن بلوغ کمتر تشخیص داده شود.[۵]

مذاهب فقهی:

اهل سنت بلوغ دختران را از پانزده سالگی به بالا گفته‌اند.

حنفیان پانزده سالگی را سن بلوغ دختر و پسر می‌دانند. ابوحنیفه هیجده سال را برای پسران و هفده سال را برای دختران سن بلوغ می‌داند. مالکی‌ها هیجده سال را سن بلوغ می‌دانند. شافعی‌ها و حنبلی‌ها پانزده سالگی را برای پسر و دختر سن بلوغ دانسته‌اند.[۶]

ابن حزم پایان نوزده سالگی را سن بلوغ پسران و دختران می‌داند.[۷]

---

۱. شیبی، ابراهیم عبد العزیز، *القانون الدستوری*، دارالجامعة، بیروت، ص ۵۷۹.
۲. عبادی، پیشین، ص ۲۳۸. ۳. همان، ص ۳۴. ۴. همان، ص ۳۵ـ۳۶.
۵. همان، ص ۲۲۰.
۶. الجزیری، عبدالرحمن، *الفقه علی المذاهب الأربعة*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ج ۲، ص ۳۵.
۷. المجلس الأعلی للشئون الإسلامیة، موسوعة *الفقه الإسلامی*، وزارة الاوقاف، مصر، ج ۱۱، ص ۱۱۹.

دو. روییدن موی زهار

گفته شد فقیهان موی زهار را در دختران، مانند پسران، نشانهٔ بلوغ می‌دانند. به عقیده ما این رأی دلیلی ندارد. نخست به نقل روایاتی که در این زمینه وارد شده و سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

روایاتی چند بر این مطلب دلالت می‌کنند:

۱. عبدالله بن جعفر الحمیری عن السندی بن محمد عن ابی‌البختری عن جعفر بن محمد عن ابیه انه قال: «عرضهم رسول‌الله(ص) یومئذ یعنی بنی قریظة علی العانات فمن وجده انبت قتله ومن لم یجده انبت الحقه بالذراری».[۱]

(پیامبر(ص) در جنگ با بنی‌قریظه افرادی را که معلوم نبود کودک اند یا بالغ، از زهار امتحانشان می‌کرد. آن که موی زهار داشت می‌کشت و کسی که موی زهار نداشت به کودکان ملحق می‌ساخت).

۲. محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبدالعزیز العبدی عن حمزة بن حمران عن ابی جعفر(ع) قال: «ان الجاریة لیست مثل الغلام ان‌الجاریة اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنین ذهب عنها الیتم ودفع الیها مالها وجاز امرها فی الشراء والبیع واقیمت علیها الحدود التامة واخذت لها وبها قال والغلام لایجوز امره فی الشراء والبیع و لایخرج من الیتم حتی یبلغ خمس عشرة سنة او یحتلم او یشعر او ینبت قبل ذلک».[۲]

(دختر مانند پسر نیست. دختر وقتی که ازدواج کند و با او آمیزش شود و نُه سال داشته باشد، دوران کودکی او به پایان می‌رسد. و اموالی که دارد در اختیارش قرار می‌گیرد. معاملات او نافذ است، حدود تام بر او جاری می‌شود. فرمود: تصرفات مالی پسر نابالغ نافذ نیست و تا پانزده سالگی نیز از کودکی خارج نمی‌شود. مگر آن‌که محتلم شود، یا موی صورت او بروید، یا موی زهار بیرون آید).

۳. ان سعد بن معاذ حکم فی بنی‌قریظة بقتل مقاتلیهم وسبی ذراریهم وامر بکشف مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ینبت فهو من الذراری و صوبه النبی(ص)».[۳]

(سعد بن معاذ فرمان داد جنگ‌جویان بنی‌قریظه کشته و کودکان و زنان آنان اسیر شوند. در افراد مشتبه دستور داد آن که موی زهار دارد جزو جنگ‌جویان است و آن که ندارد از کودکان به شمار می‌آید. پیامبر(ص) معاذ را در این کار تأیید کرد).

۴. عن ابیه عن سعد عن احمد بن محمد عن ابن ابی نصیر عن ابی‌الحسین الخادم بیّاع اللؤلؤ عن‌ابی عبدالله(ع)، قال: «سأله ابی وانا حاضر عن الیتیم متی یجوز امره؟ قال: حتی یبلغ اشده.

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱، ص ۳۱، ح ۸.
۲. همان، ج ۱۳، ص ۱۴۲، ح ۱.
۳. مستدرک *الوسائل*، ج ۲، ص ۷، ب ۴، ح ۵.

قال: ما اشده؟ قال: احتلامه. قال: قلت: قديكون الغلام ابن ثمان عشرة سنة او اقل او اكثر ولم يحتلم. قال: اذا بلغ وكتبت عليه الشيء و نبت عليه الشعر جاز عليه أمره الا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً». [۱]

خادم گويد: «من حضور داشتم كه پدرم از امام صادق(ع) پرسيد: يتيم چه زمانی تصرفاتش رواست؟ حضرت فرمود: زمانی كه به «اَشُدّ» برسد. گفتم: اَشُدّ چيست؟ فرمود: احتلام. گفتم: گاهی كودک هيجده سال ياكمتر و بيشتر دارد ولی محتلم نشده است. فرمود: اگر بالغ شده و بر او كارها نوشته شد و موی زهار او روييد، تصرفاتش جايز است، مگر سفيه يا ناتوان باشد».

۵. محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب عن ابی ايوب الخزاز عن بريد الكناسی قال قلت لابی جعفر...: «فالغلام يجری فی ذلک مجری الجارية؟ فقال: يا اباخالد ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرک كان بالخيار اذا ادرک وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر فی وجهه او ينبت فی عانته قبل ذلک...». [۲]

گفتم: «آيا پسر هم در اين مسئله مانند دختر است؟ فرمود: ای ابوخالد، پسری كه به دست پدرش ازدواج كرده و بالغ نبوده، بعد از بلوغ و رسيدن به پانزده سال يا روييدن ريش و موی زهار، اختيار دارد [ازدواج را بپذيرد يا رد كند]».

۶. علی بن ابراهيم فی تفسير قوله تعالی: «وَابْتَلُوا الْيَتَامَی...» الآية قال: قال: من كان فی يده مال بعض اليتامی فلا يجوز له ان يعطيه حتی يبلغ النكاح ويحتلم فاذا احتلم ووجب عليه الحدود واقامة الفرائض ولايكون مضيعاً ولاشارب خمر ولازانياً فاذا آنس منه الرشد دفع اليه المال واشهد عليه وان كانوا لايعلمون انه قد بلغ فانه يمتحن بريح ابطه ونبت عانته فاذاكان ذلک فقد بلغ فيدفع اليه ماله اذاكان رشيداً ولايجوز له ان يحبس ماله». [۳]

(علی بن ابراهيم در تفسير آيهٔ «وَابْتَلُوا الْيَتَامَی» نقل كرده كه فرمود: كسی كه مال يتيمان را در اختيار دارد حق ندارد مال را به يتيم دهد، تا اين كه به بلوغ جنسی و احتلام برسد. وقتی بلوغ جنسی يافت و حدود و فرايض بر او واجب شد و اهل تضييع مال و شرب خمر و زنا نبود، اگر رشد او محرز شد، مال را به كودک می‌دهد و گواه می‌گيرد. اگر بلوغ يتيم روشن نبود، از طريق بوی زير بغل و موی زهار آزمايش می‌شود. اگر اين نشانه‌ها يافت شد و رشيد هم بود مالش را می‌دهد و حق نگهداری ندارد).

اين سخن به امام معصوم نسبت داده نشده ولی تفسير صافی آن را از امام صادق(ع) نقل كرده [۴] و محدث نوری در مستدرک *الوسائل* روايت را به امام صادق(ع) نسبت داده است. در منابع روايی اهل سنت نيز رواياتی به اين مضمون وجود دارد. [۵]

---

۱. عاملی، پيشين، ج ۱۳، ص ۱۴۳، ح ۵.
۲. همان، ج ۱۴، ص۲۰۹، ح ۹.
۳. نوری، پيشين، ج ۲، ص ۴۹۶، ب ۲، ح ۱.
۴. *تفسير الصافی*، ج ۱، ص ۳۹۱.
۵. سنن *ابی داود*، ج ۴، ص ۱۴۱، ح ۴۴۰۴، ۴۴۰۵.

حدیث ۱، ۲، ۳ و ۵ اختصاص به پسران دارند زیرا حدیث ۱ و ۳ مربوط به نبرد بنی‌قریظه است و زنان در جنگ کشته نمی‌شوند تا مورد آزمایش بلوغ قرار گیرند. و در حدیث ۲ و ۵ حکم دختران از پسران جدا شده و نسبت به پسران موی زهار به عنوان بلوغ مطرح شده است.

حدیث چهارم را مؤلف *وسائل الشیعه*، شیخ حرّ عاملی، از کتاب *خصال* نقل کرده است. در *خصال* [1] عبارت «نبت علیه الشعر» نیست و در *وسائل* نیز به صورت نسخه بدل ذکر شده است. در *تفسیر عیاشی* [2] عبارت «کتب علیه» آمده و البته راوی آن عبدالله بن سنان است. از این روی ثابت نیست که این عبارت (نبت علیه الشعر) جزء روایت باشد. از طرف دیگر، امکان دارد که گفته شود کلمهٔ «غلام» دلالت بر پسران دارد و تعمیم در آن روا نیست.

حدیث ششم، گرچه قرینه‌ای در آن نیست که اختصاص فهمیده شود، اما نسبت آن به معصوم محرز نیست. از این روی، محمد حسن نجفی، صاحب *جواهر الکلام*، در آن تردید کرده است.[3] علاوه بر آن مرسل است واعتبار رجالی ندارد.

نتیجه آن که در نصوص، موی زهار، امارهٔ بلوغ دختران شناخته نشده است.

گویا صاحب *جواهر* در دلالت روایات بر عموم، جازم نبوده و خواسته با استفاده از قرائن دیگر رأی خود را صادر کند:

> بلی، عمومیت ادله برای دختران مورد اشکال است. چون نصوص اختصاص به پسران دارد، بلکه از رأی برخی فقیهان استفاده می‌شود که ادله اختصاص به پسران دارد، گرچه مخالف در مسئله (یعنی عمومیت) معروف نیست، اما اجماع خلاف و تذکره عام است. بلکه نویسندگان این دو کتاب تصریح به عمومیت کرده‌اند. گرچه اجماع یادشده با تتبع در عبارات فقها تأیید نشده است.
>
> [شاهد دیگر این که] موی زهار نشانهٔ طبیعی است که شارع آن را تأیید کرده، زیرا مرآتی است برای بلوغ. بنابراین، در دختر و پسر فرقی ندارد. و نیز، عادتاً، موی زهار پس از نُه سالگی می‌روید وشاید همین سبب شده که در روایات از آن یاد نشود.[4]

ایشان، با صرف‌نظر از دلالت نصوص، سه شاهد بر اماریّت موی زهار در دختران ذکر کرده‌است:

۱. اجماع.

۲. اماریّت طبیعی انبات.

۳. تأخیر انبات از نُه سالگی.

اما اجماعی که در کتاب خلاف[5] و تذکره[6] ادعا شده نسبت به عمومیت این علامت برای مسلمان و غیرمسلمان است، نه تعمیم در دختر و پسر.

---

۱. *الخصال*، ج ۲، ص ۴۹۵، ح ۳.
۲. *تفسیر العیاشی*، ج ۲، ص ۲۹۱، ح ۷۱.
۳. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص ۷.
۴. همان.
۵. *الخلاف*، ج ۲، ص ۱۲۰.
۶. *تذکرة الفقهاء*، ج ۲، ص ۷۴.

به علاوه در خلاف برای اثبات عمومیت (به هر معنی که باشد) به اجماع و اخبار تمسک شده و در این صورت، اجماع دلیل مستقلی نخواهد بود و از ارزش و اعتبار ساقط می‌شود.

محقق سبزواری بعد از نقل اجماع تذکره می‌نویسد: «شاید مستند اجماع‌کنندگان، روایات شیعه و سنی باشد».[۱]

ابن‌زهره نیز ادعای اجماع کرده، اما برای تمام نشانه‌های بلوغ و متعرض این‌عمومیت هم‌نشده‌است.[۲]

نتیجه آن‌که بعید می‌نماید مستندی جز اخبار، مورد نظر مدعیان اجماع باشد. از این روی، باید دلالت روایات و ظهور ادله را مرجع قرار دهیم.

اما اماریّت طبیعی رویش موی زهار جای تردید نیست. ولی شارع هر امارهٔ طبیعی را قبول ندارد. مگر روییدن موی صورت، موی زیر بغل، دو رگه شدن صدا، و تغییر قد و وزن اماره طبیعی نیست؟ ولی هیچ یک از فقها این علائم را نپذیرفته و از ادلهٔ شرعی استفاده نکرده‌اند.

اما تأخیر انبات از نُه سالگی کلّیت ندارد. بخشی از تحقیقات به عمل آمده در این موضوع را نقل می‌کنیم:

تحقیق ایرانی این موضوع (رشد موی زهار) حاکی از این است که ۲۶/۶ دختران ایرانی، تا پیش از نُه سالگی واجد شرایط پیدایش موی زهار هستند.

جدول زیر مبین این مطلب است (این جدول، درصد دخترانی که تا هر گروه سنی اولین نشانه‌های بلوغ (موی زهار) در آنان ظاهر شده است را نشان می‌دهد):[۳]

سن به سال	درصد پیدایش موی زهار
۶	
۷	۳/۹
۸	۲۲/۴
۹	۲۶/۶
۱۰	۳۶/۴
۱۱	۴۲/۹
۱۲	۷۸/۲
۱۳	۹۴/۶
۱۴	۹۷/۳
۱۵	۱۰۰

۱. *کفایة الأحکام*، ص ۱۱۲. ۲. *الجوامع الفقهیة*، ص ۵۳۲.
۳. کریمی، قاسم، «سن تکلیف»، مجلهٔ تربیت، سال هشتم، ش ۳.

با توجه به آمار نمی‌توان تأخیر را شاهدی بر اشتراک گرفت. شاید همین امر موجب شده که شارع انبات را در پسران امضا کند ولی در دختران نپذیرد.

به علاوه، اگر انبات را به عنوان علامتی برای بلوغ دختران بپذیریم، بعضی از فتاوای فقیهان در مسئلهٔ حیض نیز با مشکل رو به رو می‌شود، زیرا شرط حیض را در زنان بلوغ دانسته و گفته‌اند:[۱] «خونی که پس از بلوغ خارج شود، اگر شرایط دیگر را داشت حیض است». و نیز گفته‌اند: «رویش موی زهار نشانهٔ بلوغ دختر و پسر است».[۲]

اگر بیش از یک چهارم دختران قبل از نُه سالگی دارای موی زهار می‌شوند و قهراً به مرحله بلوغ رسیده‌اند، امکان دارد خون حیض ببینند. با این که تصریح کرده‌اند خونِ قبل از نُه سال حیض نیست زیرا دختر به حدّ بلوغ نرسیده است.[۳]

سه. سن بلوغ دختران

در این جا محور سخن این است که آیا شارع سن را امارهٔ تعبدی می‌داند یا خیر؟ اگر سن امارهٔ تعبدی است، کدام سن؟

بیشتر فقها به طور ضمنی ملتزم اند که سن وارد شده در روایات، امارهٔ تعبدی وقرارداد شرعی است و برخی به این مطلب تصریح کرده‌اند، از جمله صاحب *جواهر* در ضمن تثبیت جریان استصحاب عدم بلوغ و طرح این شبهه که اگر بلوغ شرعی «حُلم» باشد و تمام امور دیگر، حتی سن، علامت و کاشف طبیعی آن، نتیجه استصحاب، چیز دیگری خواهد بود، نوشته است:

لکنه خلاف ما علیه الاصحاب من ان السن بلوغ فی الشرع.[۴]

(لکن این مطلب خلاف رأی اصحاب است که سن را بلوغ شرعی می‌دانند [نه علامت و کاشف طبیعی]).

در جای دیگر، پس از بیان این مطلب که از دید عرف، کودکی که محتلم شده بالغ است و دختری که قاعده شده زنی است مانند زنان دیگر، می‌نویسد:

نعم یرجع الی الشرع فی مبدأ السن الذی یحصل به البلوغ مثلاً اذا یحصل فیه الاشتباه.[۵]

(در مواقع شبهه، به شرع رجوع می‌شود برای به دست آوردن سن بلوغ).

محمد حسین کاشف الغطاء می‌نویسد:

بلوغ با نشانه‌هایی دانسته می‌شود که بعضی از آنها طبیعی و ذاتی هستند و برخی

---

۱. طباطبایی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۵.
۲. خمینی، پیشین، ۲۹۰، ۱۳؛ *منهاج الصالحین*، ج ۲، ص ۱۷۹.
۳. طباطبایی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۴؛ *تحریر الوسیلة*. ج ۱، ص ۴۴؛ *منهاج الصالحین*، ج ۱، ص ۵۶.
۴. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص۱۷.
۵. همان، ص ۵.

دیگر قراردادی شرعی... اما اماره‌های شرعی پایان پانزده سالگی در پسران و پایان نُه سالگی در دختران است.[۱]

مشهور فقها، بلکه نزدیک به اتفاق آنها، این سن تعبدی را در دختران نُه سالگی می‌دانند. شیخ طوسی ادعای اجماع کرده[۲] و ابن ادریس حلّی نوشته است: «ظاهر مذهب آن است که نُه سال، سن بلوغ می‌باشد».[۳]

ابن زهره ادعای اجماع دارد[۴] و محقق اردبیلی از تذکرهٔ علامه استفادهٔ اجماع کرده است.[۵] صاحب *جواهر* می‌نویسد: «نظر مشهور فقهای امامیه بر نُه سالگی است. بر این امر استقرار مذهب است و می‌شود درمسئله تحصیل اجماع کرد.»[۶] آن قدر این موضوع برای آنان روشن بوده که بدون نقد و بررسی نصوص و ادله فتوا داده و از آن گذشته‌اند.

شیخ یوسف بحرانی می‌نویسد: «روایات در زمینه بلوغ دختران در نُه سالگی فراوان است و نیاز به نقل آنها نیست».

در *جواهرالکلام* نیز بحث در این باره در دو صفحه خلاصه شده، در حالی که دربارهٔ بلوغ سنی پسران بیش از بیست صفحه بحث و بررسی شده است.

این وضوح چنان بر آرا واندیشهٔ فقها سایه افکنده که مرحوم حرّ عاملی عنوان باب را «بلوغ سنی دختران در نُه سالگی» قرار داده، در حالی که هیچ روایتی در این باب بر این مطلب دلالت ندارد! عنوان باب بیست و نهم از کتاب صوم:

باب عدم وجوب الصوم علی الطفل والمجنون واستحباب تمرین الولد علی الصوم لسبع او تسع بقدر ما یطیق ولو بعض النهار اذا اطاق وراهق ووجوبه علی الذکر لخمس عشر وعلی الانثی لتسع الا ان یبلغ بالاحتلام او الانبات قبل ذلک فیجب الزامها.[۷]

(باب عدم وجوب روزه بر کودک و دیوانه و استحباب تمرین کودک بر روزه در ۷ یا ۹ سالگی، به مقدار توانایی، گرچه در بخشی از روز. هنگامی که توانا شد یا ممیز گشت، وجوب روزه بر پسر در پانزده سالگی و بر دختر در نُه سالگی. مگر قبل از این سن محتلم شوند، یا موی زهار بر آنان بروید، که در این صورت قبل از سن یادشده ملزم به روزه می‌شوند).

در برابر رأی مشهور، آرای دیگری در میان فقیهان متقدم و متأخر و صاحب نظران کنونی دیده می‌شود:

---

۱. *تحریر المجلّة*، ج ۳، ص ۱۶۶.
۲. طوسی، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۰.
۳. *السرائر*، ج ۱، ص ۳۶۷.
۴. *سلسلة الینابیع الفقهیه*، ج ۱۵، ص ۱۹۱.
۵. *مجمع الفائدة و البرهان*، ج ۹، ص ۱۹۳.
۶. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص ۳۸ـ۳۹.
۷. *الحدائق الناضرة*، ج ۱۳، ص ۱۸۲.

شیخ طوسی در بحث صوم از کتاب *المبسوط* ده سالگی را سن بلوغ دانسته،[۱] اما در کتاب «حجر» *مبسوط* و نیز کتاب خلاف نُه سالگی را ملاک گرفته است.[۲]

ابن حمزه نیز در بحث خمس ده سالگی را پذیرفته ولی از آن عدول کرده است.[۳]

در بین فقهای دورهٔ متأخر تنها فیض کاشانی است که با رأی مشهور مخالفت کرده و اختلاف روایات را بدین گونه حل کرده است:

والتوفیق بین الاخبار یقتضی اختلاف معنی البلوغ بحسب السن بالاضافة الی انواع التکالیف کما یظهر ما روی فی باب الصیام انه لایجب علی الانثی قبل اکمالها الثلاث عشرة سنة الا اذا حاضت قبل ذلک وما روی فی باب الحدود ان الانثی تؤاخذ بها وهی تؤخذ لها اذا کملت تسع سنین الی غیر ذلک مما ورد فی الوصیة والعتق ونحوهما انها تصح من ذی العشر.[۴]

(جمع بین روایات ایجاب می‌کند بلوغ سنی مراتب مختلفی نسبت بـه تکـالیف مـختلف داشته باشد. همان طور که از احادیث روزه به دست می‌آید که بر دختر قبل از پایان سیزده سالگی روزه واجب نیست، مگر این که قبل از این سن حیض شود. و نیز از روایـات حـدود اسـتفاده می‌گردد که در نُه سالگی حدّ بر دختران و برای آنان جاری است. و روایـات دیـگری در بـاب وصیت، عتق و... دلالت دارند که از فرد ده ساله این قراردادها صحیح است).

در میان صاحب نظران کنونی نیز آرائی بر خلاف مشهور دیده می شود:

آیت‌الله شیخ یوسف صانعی در حاشیه بر *تحریرالوسیلة* حضرت امام خمینی، آن جا کـه بلوغ دختران را نُه سالگی دانسته، می‌نویسد:

> این نظر مشهور فقهاست، گرچه سیزده سالگی را میزان بلوغ بدانیم، خالی از قوت نیست.[۵]

آیت الله محمدهادی معرفت می‌نویسد:

> حد بلوغ در اطفال، همان گونه که نسبت به جنسیت (پسر یا دختر بودن) یکسـان نیست، نسبت به امور مختلف از جمله عبادات، معاملات، حدود و غیره نیز یکسـان نیست. حد بلوغ نسبت به پذیرش ایـمان، صـرفاً درک حـقیقت ایـمان و تـعقل است. چنانچه طفل به حدی از رشد فکری برسد که اسلام را بشناسد و آن را درک کند، گرچه در سنین پایین باشد (هفت سال به بالا مثلاً) و آن را بپذیرد (شهادتین را اجرا کند)، از وی پذیرفته است و از حکم والدین بیرون می‌آید و نسبت به معاملات، مانند بیع، اجاره، رهن و حتی وصیت و عتق و طلاق، سنین ده (به شرط رشد فکری) کافی است.

---

۱. *المبسوط*، ج ۱، ص ۲۶۶.
۲. همان، ج ۲، ص ۲۸۲ـ۲۸۳؛ *الخلاف*، ج ۲، ص ۱۲۰.
۳. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص ۳۸ـ۳۹؛ *الجوامع الفقهیة*، ص ۷۱۸، س ۳۲ و ص ۷۵۴، س ۲۸.
۴. *مفاتیح الشرایع*، ج ۱، ص ۱۴.
۵. دست خط ایشان نزد اینجانب موجود است.

و نسبت به حدود شرعیه و تعزیرات، پسر پانزده سال تمام، یا احتلام یا انبات و دختر رسیدن به حدّ زنانگی که علامت آن شوهر رفتن و رشد جسمانی زنانه گرچه ده سال تمام نشده باشد. و نسبت به تکالیف عبادی مانند نماز، روزه، حج و... پسر پانزده سال تمام، احتلام و انبات دختر سیزده سال تمام (مخصوصاً نسبت به وجوب روزه) یا عادت زنانه (حیض).

در حکم اخیر روایات صحیحه و فتوای قدمای اصحاب وجود دارد و دلیلی که پیش از عادت زنانه روزه بر دختر واجب بشود وجود ندارد. (رک: *وسائل*، ج ۱۶۹/۷، حدیث ۷ و ۱۲؛ ج ۳۲/۱، حدیث ۱۲ و ۱۰).

مخصوصاً که در بسیاری از روایات مسئلهٔ توانایی بر روزه شرط شده است (رک: *وسائل*، ج ۱۶۷/۷، حدیث ۲؛ ۱۶۹، حدیث ۹).

مرحوم فیض در کتاب *مفاتیح* مسئلهٔ مراتب بلوغ را مشروحاً مطرح کرده است.[۱]

آقای سید محمد حسن مرعشی نوشته است:

دختران در نُه سالگی هر چند ممکن است تکامل جنسی و غریزی پیدا کنند، اما با توجه به این که غالباً دختران در این سن به حد بلوغ نمی‌رسند و بلوغ در نُه سالگی یک بلوغ زودرس می‌باشد، نمی‌توان نُه سالگی را امارهٔ بلوغ دانست. زیرا اماره وقتی می‌تواند یک اماره محسوب گردد که یا دائمی یا حداقل غالبی بوده باشد. و اشتباهی که در بلوغ دختران رخ داده است، از این جا، ناشی شده که در بعضی از روایات نُه سالگی ذکر شده و فقهای عظام، رضوان الله تعالی علیهم، هر چند توجه داشته‌اند که بلوغ مطلقاً بلوغ جنسی و غریزی است، اما فکر کرده‌اند که به دلیل بعضی روایات، نُه سالگی می‌تواند امارهٔ تعبدی بر بلوغ بوده باشد و ما در این مقاله به اثبات رسانده‌ایم که هر چند دختران می‌توانند در نُه سالگی بلوغ جنسی پیدا کنند چه بسا قبل از رسیدن به این سن هم دیده شده که به حد بلوغ جنسی رسیده‌اند؛ اما چون به طور نادر اتفاق می‌افتد نمی‌تواند اماره بر بلوغ طبیعی بوده باشد؛ و از اصحاب، هر چند به روایت نُه سالگی عمل کرده‌اند، نمی‌توان در این مسائل تعبداً تبعیت کرد، بلکه نمی‌توان به این روایات عمل نمود، زیرا اولاً با روایات دیگر سازگار نیستند، ثانیاً با واقعیت خارجی غالباً مطابقت ندارد و ثالثاً با ملاکی که در قرآن برای بلوغ ذکر شده است که رسیدن به حد احتلام باشد هماهنگ نیست».[۲]

یکی دیگر از آقایان نوشته است:

---

۱. دست خط ایشان نزد اینجانب موجود است.

۲. مرعشی، محمدحسن، تحقیقی دربارهٔ سن بلوغ، *مجلهٔ قضایی و حقوق دادگستری*، ش ۴، ص ۵۹ـ۶۰.

بلکه هر تکلیف بلوغی ویژه دارد، نه آن‌که سن واحدی را بر همه تکالیف بار کنیم و تفصیل این مطلب در جای مناسب بیان می‌شود و شمارش سنی معیار نیست، نمونه‌ای از اختلاف تکلیف دختری نُه ساله که نه رشد جسمی دارد و نه رشد عقلی و معرفتی و نه رشد اقتصادی، آیا بالغ است و تمام تکالیف بر او جاری می‌شود. اما پسری که محتلم نشده ولی رشد جسمی، معرفتی و اقتصادی دارد. این کودک به طور مطلق بالغ نباشد. این تقسیم عادلانه‌ای است؟ بنابراین، اصلْ بلوغ جنسی است، به ویژه در روزه و ازدواج که از تکالیف سنگینی است که بعد روحی و جسمی دارد و باید آن بلوغ پیدا شود. دختر نُه ساله از کسانی است که روزه طاقت او را می‌بَرَد، گرچه او را مکلف بدانیم؛ خصوصاً در شهرهای گرمسیر.[1]

پس آرا و اقوال دربارهٔ سن دختران به چند دسته ذیل تقسیم می‌شوند:

۱. نُه سالگی، رأی مشهور.

۲.ده سالگی، نظر شیخ طوسی و ابن حمزه در برخی از نوشته‌ها.

۳. سیزده سالگی، آیت الله صانعی.

۴. هر تکلیف سنی را اقتضا می‌کند و سن بلوغ در هر تکلیفی فرق می‌کند. روزه در سیزده سالگی واجب می‌شود، رأی مرحوم فیض کاشانی و آیت الله معرفت.

۵. نُه سال اماریت تعبدی ندارد، آقای مرعشی.

اینک برآنیم ببینیم از نصوص دینی، شرعی بودن و تعبدی بودن سن استفاده می‌شود یا خیر؟ اگر سن امارهٔ شرعی است، آیا برای همه تکالیف سن واحدی جعل و تشریع شده یا سنین متعدد؟

آیات

درکلام خداوند سن مطرح نشده ولی از واژگانی چون بلوغ حُلم، بلوغ نکاح وبلوغ اشُد استفاده شده است.

بلوغ حُلم

«إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».[2]

(آن‌گاه که اطفال شما به حدّ بلوغ و احتلام رسیدند، باید مانند سایر بالغان با اجازه

---

۱. صادقی تهرانی، محمد، تبصرة *الفقهاء*، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، ج ۲، ص ۴۴.

۲. نور ۵۹:۲۴.

وارد شوند. خدا آیات خود را برای شما بدین روشنی بیان می‌کند که او دانا و محکم کار است).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلاَةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلاَةِ الْعِشَاءِ ثَلاَثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ».[1]

(ای ایمان آورندگان، باید بندگان ملکی شما و اطفالی که هنوز به وقت احتلام نرسیده‌اند شبانه‌روز سه مرتبه برای ورود اجازه بخواهند: پیش از نماز صبح، پس از نماز عشاء و هنگام ظهر؛ آن گاه که جامه از تن برمی‌گیرید، که این سه وقت هنگام عورت و خلوت شماست).

موضوعِ این دو آیه بلوغ حُلم و عدم آن است و حکم اجازه‌گرفتن کودکان برای ورود به اتاق پدر و مادر. اطفالی که به حُلم رسیده‌اند باید همیشه هنگام ورود به اتاق اجازه بگیرند و کودکان ممیزی که به حُلم نرسیده‌اند، در سه هنگام باید با اجازه وارد اتاق پدر و مادر شوند.

در کتب لغت و تفسیر، حُلم را به زمان بلوغ معنا کرده‌اند.[2]

موضوع در آیه گرچه حُلم است، ولی حکم، خاص است و تعمیم آن به سایر تکالیف نیاز به دلیل دارد.

بلوغ نکاح

«وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ».[3]

(یتیمان را آزمایش کنید، تا هنگامی که بالغ شده و به نکاح تمایل پیدا کردند. اگر آنان را به درک مصالح زندگانی خود دانا یافتید، اموالشان را به آنان بدهید).

یتامی، جمع است، به معنای دختران و پسران نابالغی که پدر از دست داده‌اند.[4]

بلوغ نکاح در زمانی است که قدرت بر ازدواج پیدا کنند. شیخ طوسی در تفسیر آیه می‌نویسد: «معنای بلوغ نکاح آن است که به مرحله توانایی هم‌خوابگی و نعوظ و انزال برسند. احتلام فعلی منظور نیست».[5]

---

۱. نور ۵۸:۲۴.

۲. *المیزان*، ج ۱۵، ص ۱۶۳ـ۱۶۴؛ *تفسیر المراغی*، ج ۱۸، ص ۱۲۹؛ *مصباح المنیر*، ج ۱، ص ۱۸۲؛ *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۱۲۹.

۳. نساء ۶:۴.

۴. *مصباح المنیر*، ج ۲، ص ۴۰۳.

۵. *التبیان*، ج ۳، ص ۱۱۶.

امین الاسلام طبرسی نیز همین مطلب را در معنای بلوغ نکاح عنوان کرده است.[۱]
در تفسیر *مراغی* آمده است:

بلوغ نکاح، رسیدن به سنی است که استعداد و آمادگی ازدواج حاصل شود و آن بلوغ حُلم است. کودک در این حالت میل پیدا می‌کند همسر و سرپرست خانواده باشد. در این حالت، یُتم از بین می‌رود، مگر نسبت به اموال.[۲]

دیگر مفسران نیز همین مطلب را در ذیل این آیه عنوان کرده‌اند.[۳]
در برخی از احادیث نیز بلوغ نکاح به احتلام تفسیر شده است. امام صادق(ع) در تفسیر آیهٔ شریفه «وَابْتَلُوا الْيَتَامَى...» می‌فرماید:

من كان فى يده مال بعض اليتامى فلا يجوز له ان يعطيه حتى يبلغ النكاح ويحتلم... .
(کسی که مال یتیمان نزد او باشد حق ندارد مال را در اختیار یتیم بگذارد، مگر این که به بلوغ جنسی و احتلام برسند...).

رشد، در این جا، توانایی بر نگهداری اموال در معاملات و هدر ندادن آنهاست. همان گونه که صاحب *جواهر* نوشته[۴] این کلمه در نزد عرف معنای روشنی دارد.
در برخی روایات نیز رشد به حفظ مال تفسیر شده است.[۵]
خلاصه، در این آیه مبارکه مجوّز تصرفات مالی پسران و دختران یتیم بلوغ جنسی به همراه رشد ذکر شده است. و این امر مورد اتفاق فقها نیز می‌باشد.[۶]
مفسران و فقیهان از واژه «یتامی» در این آیه شریفه، خصوصیت استفاده نکرده و حکم را به نابالغان پدرمرده منحصر ندانسته‌اند، بلکه به شمول قانون نسبت به تمامی اطفال و کودکان معتقدند.

بلوغ اَشُد

این ترکیب در هشت آیه از آیات قرآن کریم ذکر شده است.

«وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ».[۷]
(هرگز به مال یتیم نزدیک نشوید، مگر آن که راه خیر و طریق بهتری منظور دارید، تا آن که به حد رشد رسد).

---

۱. *مجمع البیان*، ج ۲، ص۹.
۲. تفسیر *المراغی*، ج ۴، ص ۱۸۸.
۳. *المیزان*، ج ۴، ص ۱۷۲ـ۱۷۳؛ *الفرقان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۲۲۶.
۴. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص ۴۸.
۵. عاملی، پیشین، ج ۱۳، ص ۴۳۴، ح ۶ و ص ۴۳۵، ح ۱۳.
۶. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص ۴۸.
۷. انعام ۶:۱۵۲.

«وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ».[۱]

(چون یوسف به سن رشد رسید او را مسند حکم فرمایی و مقام دانش عطا کردیم و این چنین ما نیکوکاران را پاداش می‌بخشیم).

«وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ».[۲]

(هرگز به مال یتیم نزدیک نشوید مگر آن که راه خیر و طریق بهتری منظور دارید، تا آن که به حد رشد برسد).

«وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلاَمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحاً فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ».[۳]

(اما تعمیر دیوار بدان جهت بود که زیر آن گنجی از دو طفل یتیم که پدری صالح داشتند نهفته بود. خدا خواست تا آن اطفال به حد رشد برسند، تا به لطف خدا خودشان گنج را استخراج کنند).

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ، ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ».[۴]

(ای مردم! اگر شما در روز قیامت و قدرت خدا بر بعث مردگان شک دارید، بدانید که ما شما را نخست از خاک آفریدیم، آن‌گاه از آب نطفه، آن‌گاه از خون بسته، آن‌گاه از پارهٔ گوشت تمام و ناتمام تا قدرت خود را بر شما آشکار سازیم. و از نطفه‌ها آنچه را مشیت ما تعلق گیرد، در رحم‌ها قرار دهیم تا در وقتی معین طفلی از رحم بیرون آریم، تا زیست کرده و به حد رشد برسید).

«وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ».[۵]

(آن‌گاه که موسی به سن رشد رسید و حد کمال یافت، ما به او حکم و علم عطا کردیم و چنین پاداش به مردم نیکوکار می‌دهیم).

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً».[۶]

(اوست خدایی که شما را از خاک بیافرید و سپس از قطرهٔ آب نطفه و آن‌گاه از خون بستهٔ علقه، پس شما را از رحم مادر، طفلی بیرون آوَرَد تا آن که به سن رشد رسید و باز پیری سال‌خورده شوید).

«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَ وَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ

---

۱. یوسف ۲۲:۱۲. ۲. اسراء ۳۴:۱۷؛ انعام ۱۵۲:۶. ۳. کهف ۸۷:۱۸.
۴. حج ۵:۲۲. ۵. قصص ۱۳:۲۸. ۶. غافر ۶۷:۲۳.

ثَلاثُونَ شَهْراً حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَيهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ».[۱]

(ما انسان را به احسان در حق پدر و مادر سفارش کردیم. مادر با رنج و زحمت بار حمل کشید و باز با درد و مشقت وضع حمل نمود و سی ماه تمام مدت حمل و شیرخواری بود، تا وقتی که طفل به حد رشد رسید و آدمی چهل ساله گشت. آن گاه سزاوار است که عرض کند خدایا مرا بر نعمتی که به من و پدر ومادر من عطا کردی شکر بیاموز و به کار شایسته‌ای که رضا و خشنودی تو در اوست موفق دار و فرزندان مرا صالح گردان. بارالها من به درگاه تو به دعا بازآمدم و از تسلیمان فرمان تو شدم).

در آیهٔ ۲ و ۶ بلوغ اشدّ، زمان اعطای حکم و علم به پیامبران است. لیکن در آیهٔ ۶، علاوه بر بلوغ اشد، استواء نیز ذکر شده است.

در آیهٔ ۱ و ۳ بلوغ اشدّ هنگام رفع حجر از طفل یتیم است.

در آیهٔ ۵، ۷، ۸ بلوغ اشدّ مرحله بعد از طفولیت است.

در آیهٔ ۴ در داستان حضرت موسی و خضر، بلوغ اشدّ زمانی است که کودکان می‌توانند به گنج خود دست یابند و آن را استخراج کنند.

از میان این آیات، شش مورد ارتباط خیلی نزدیک به موضوع این گفتار دارد. زیرا بلوغ اشدّ را اوان خروج از طفولیت و صباوت معرفی می‌کند یا آن را آغاز مشروعیت تصرفات مالی کودکان می‌داند. و دو آیهٔ دیگر یعنی آیه های ۱ و ۶ نیز بیگانه از موضوع نیستند.

به هر صورت، مهم این است که روشن شود بلوغ اشدّ چه مرحله‌ای از زندگانی انسان هاست و در چه دوره‌ای حاصل می‌شود.

مفسران در معنای این کلمه دیدگاه واحدی ندارند. برخی آن را احتلام و بلوغ دانسته‌اند و برخی کمال عقل [۲] و برخی سی سال [۳] و عده‌ای سی و سه سال.[۴]

علامهٔ طباطبایی این کلمه را در هشت آیه به یک معنا گرفته و نوشته است:

بلوغ اشدّ هنگامی است که قوای بدنی استحکام یابد[۵]... و صباوت از میان برود[۶]... و این همان بلوغ و رشدی است که در آیهٔ ۶ سورهٔ نساء ذکر شد. یعنی از بلوغ نکاح و رشد،

---

۱. احقاف ۱۵:۴۶.
۲. *التبیان*، پیشین، ج ۷، ص ۲۹۲.
۳. همان، ج ۴، ص ۳۱۸.
۴. همان، ج ۶، ص ۱۱۷.
۵. *المیزان*، ج ۱۱، ص ۱۱۸ و ج ۱۴، ص ۳۴۴ و ج ۱۶، ص ۱۱ و ج ۱۷، ص ۳۶۴ و ج ۱۸، ص ۲۰۱.
۶. همان، ج ۱۱، ص ۱۱۸.

به بلوغ اشدّ تعبیر شده است[۱]... زمان شروع این حالت غالباً هیجده سالگی است.[۲]
در روایات بلوغ اشدّ گاهی به احتلام تعبیر شده و گاهی تحدید به سیزده سالگی شده است.

۱. محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن منصور عن هشام عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «انقطاع یتم الیتیم بالاحتلام وهو اشدّه وان احتلم ولم یونس منه اشدّه وکان سفیهاً او ضعیفاً فلیمسک عنه ولیه ماله».[۳]

امام صادق(ع) فرمود: «پایان کودکی یتیم، زمان احتلام است و اشدّ نیز همین است. اگر محتلم شد ولی رشد او معلوم نشد، سفیه و ضعیف می‌باشد. سرپرست کودک باید مال او را نزد خود نگه دارد».

۲. حدیث شمارهٔ ۴ در بحث انبات.

۳. حدثنا محمد بن الحسن بن احمد بن الولید عنه قال حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن احمد وعبدالله ابنی محمد بن عیسی عن محمد بن ابی‌عمیر عن حماد بن عثمان الناب عن عبیدالله بن علی الحلبی عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «ان نجدة الحروری کتب الی ابن عباس یسأله عن اربعة اشیاء... وعن الیتیم متی ینقطع یتمه... فکتب الیه ابن عباس... فامّا الیتیم فانقطاع یتمه اشدّه وهو الاحتلام الاّ ان لا تونس منه رشداً فیکون عندک سفیهاً او ضعیفاً فیمسک علیه ولیه...».[۴]

امام صادق(ع) فرمود: «نجده حروری [نام مردی از خوارج] نامه به ابن عباس نوشت و از چهار مطلب سؤال کرد [یکی آن‌که] پرسید: کودکی یتیم چه زمانی به پایان می‌آید؟ ابن عباس در پاسخ نوشت:اما یتیم وقتی به سن اشدّ یعنی احتلام رسید، کودکی‌اش به پایان رسیده است. مگر آن‌که رشد او را احساس نکنی و به نظر تو آن کودک، ضعیف یا سفیه باشد. در این صورت، سرپرست طفل باید اموالش را نگه دارد».

این سه حدیث در تفسیر بلوغ اشدّ با رأی علامه طباطبایی سازگار است. زیرا اگرچه اشدّ به احتلام تفسیر شده، اما در آنها قرینه وجود دارد که چنین کودکی، هم زمان با احتلام، از رشد مالی نیز برخوردار است. از این روی، در صورتی که طفل محتلم رشید نباشد، به‌گونهٔ استثنا حکمش در پایان احادیث بیان شده است.

۴. محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن بنت الیاس عن عبدالله بن سنان عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «اذا بلغ اشدّه ثلاث عشر سنه ودخل فی

۱. همان، ج ۳، ص ۹۱ و ج ۷، ص ۳۷۶.
۲. همان، ج ۱۱، ص ۱۱۸ و ج ۱۶، ص ۱۱.
۳. عاملی، پیشین، ج ۱۳، ص ۱۴۱، ح ۱.
۴. همان، ج ۱، ص ۲۳۵؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۱، ص ۷، ب ۴، ح ۴.

الاربع عشرة وجب علیه ما علی المحتلمین احتلم او لم یحتلم وکتب علیه السیئات وکتب له الحسنات وجاز له کل شیء الا ان یکون ضعیفاً او سفیهاً.

امام صادق(ع) فرمود: «بلوغ اشدّ پایان سیزده سالگی و ورود به چهارده سالگی است. در این سن تمام احکامی که بر افراد محتلم واجب شده بر این فرد واجب می‌شود، خواه بالفعل محتلم شده باشد یا نه. و بدی‌ها و خوبی‌های او نوشته می‌شود و تصرفات مالی او رواست. مگر ضعیف یا سفیه باشد».

در این حدیث بلوغ اشدّ به سیزده سالگی تفسیر شده و با رأی علامه که اوان اشدّ را هیجده سالگی می‌داند، منافات دارد.

اینک نتایجی که از بحث آیات به دست آمد، فهرست وار برمی‌شماریم:

۱. در آیات بین بلوغ پسران و دختران فرقی گذاشته نشده است.

۲. در هیچ یک از آیات سن مطرح نشده، بلکه بر نشانه‌های ذاتی و طبیعی تکیه شده است: بلوغ حُلم، بلوغ نکاح و رشد و بلوغ أَشُدّ.

۳. خروج از دوران کودکی با بلوغ اشدّ حاصل می‌شود.

۴. تصرفات مالی با بلوغ اشدّ یا بلوغ نکاح و رشد روا و جایز است.

۵. بلوغ حُلُم مبدأ وجوب استیذان است و تعمیم آن به سایر تکالیف دلیل می‌خواهد وگرنه استیذان بر کودکان نابالغ نیز در سه نوبت واجب می‌باشد و باید بتوانیم بگوییم سایر تکالیف بر نابالغان نیز واجب است.

روایات

در ابواب گوناگون کتاب‌های روایی، روایاتی که دربارهٔ بلوغ ذکر شده بالغ بر دویست روایت است.

در این جا روایاتی را مطرح می‌کنیم که سن بلوغ دختران را ذکر کرده‌اند: نُه سال، ده سال، سیزده سال و هفت سال.

روایاتی که بر نُه سال دلالت می‌کنند:

۱. امام محمد باقر(ع) می‌فرماید:

الجاریة اذا بلغت تسع سنین، ذهبت عنها الیتم و زوجت واقیمت علیها الحدود العامة لها وعلیها.[۲]

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۳، ص ۴۳۱، ح ۱۱؛ مستدرک *الوسائل*، ج ۱، ص ۷، ب ۴، ح ۶.

۲. همان، ج ۱،ص ۳۱، ب ۴، ح ۳ و ج ۱۸، ص ۳۱۴، ب ۶، ح ۱.

(دختر هنگامی که نُه ساله شد، یتم و کودکی او پایان می‌پذیرد و ازدواج می‌کند و تمامی حدود بر او و برای او جاری می‌شود).

۲. امام محمد باقر(ع) می‌فرماید:

ان الجاریة اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنین ذهب عنها الیتم ودفع الیها مالها وجاز امرها فی الشراء والبیع واقیمت علیها الحدود التامة واخذ لها وبها.[۱]

(دختر زمانی که ازدواج کند و عمل زناشویی انجام گیرد، در حالی که نُه ساله باشد کودکی و یُتم از بین می‌رود، اموالش را به او می‌دهند و تصرفات مالی‌اش جایز و روا خواهد بود. حدود بر او اقامه می‌شود).

۳. امام صادق(ع) می‌فرماید:

اذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة کتبت له الحسنة وکتبت علیه السیئة وعوقب واذا بلغت الجاریة تسع سنین فکذلک وذلک انها تحیض لتسع سنین.[۲]

(پسر هنگامی که سیزده ساله شد، خوبی‌ها و بدی‌های او نوشته می‌شود و بر بدی‌ها عقاب می‌شود و دختر زمانی که نُه ساله شد، همان حکم را دارد زیرا در نُه سالگی قاعده می‌شود).

۴. امام صادق(ع) می‌فرماید:

اذا تم للغلام ثمان سنین فجائز امره وقد وجبت علیه الفرائض والحدود واذا تم للجاریة تسع سنین فکذلک.[۳]

(پسر زمانی که هشت ساله شد، تصرفات مالی او روا می‌شود و واجبات و حدود بر او واجب می‌گردد و دختر زمانی که نُه ساله شد همان حکم را دارد).

۵. امام صادق(ع) می‌فرماید:

اذا بلغت الجاریة تسع سنین دفع الیها مالها وجاز امرها فی مالها واقیمت الحدود التامة لها وعلیها.[۴]

(دختر وقتی نُه ساله شد، تصرف مالی وی روا و حدود تامه بر او و برای او جاری می‌شود).

۶. امام صادق(ع) می‌فرماید:

حد بلوغ المرأة تسع سنین.[۵]

(معیار بلوغ زن نُه سالگی است).

---

۱. همان، ج ۱، ص ۳۰، ب ۴، ح ۲ و ج ۱۳، ص ۱۴۲، ب ۲، ح ۱.
۲. همان، ج ۱۳، ص ۴۳۱، ب ۴۴، ح ۱۲.
۳. همان، ج ۱۸، ص ۵۲۶، ب ۲۸، ح ۱۳.
۴. همان، ج ۱۳، ص ۱۴۳، ب ۲، ح ۳ و ص ۴۳۲، ب ۴۵، ح ۴.
۵. صدوق، پیشین، ج ۲، ص ۴۲۱، ح ۱۷؛ *بحار الأنوار*، ج ۱۰۳، ص ۱۶۲، ح ۴.

۷. یزید کناسی از امام محمد باقر(ع) سؤال می‌کند:

متی یجوز للأب ان یزوج ابنته ولایستأمرها؟» امام می‌فرماید: «اذا جازت تسع سنین فان زوجها قبل بلوغ التسع سنین کان الخیار لها اذا بلغت تسع سنین.» یزید کناسی می‌پرسد: «فان زوجها ابوها ولم تبلغ تسع سنین فبلغها ذلک فسکتت ولم تأبّ ذلک أیجوز علیها؟» امام می‌فرماید: «لیس یجوز علیها رضا فی نفسها ولایجوز لها تأبّ ولاسخط فی نفسها حتی تستکمل تسع سنین واذا بلغت تسع سنین جاز لها القول بالرضا والتأبی وجاز علیها بعد ذلک وان لم تکن ادرکت مدرک النساء.» یزید کناسی می‌پرسد: «افتقام علیها الحدود وتؤخذ بها وهی فی تلک الحال وانما لها تسع سنین ولم تدرک مدرک النساء فی الحیض.» امام می‌فرماید: «نعم اذا دخلت علی زوجها ولها تسع سنین ذهب عنها الیتم و فع الیها مالها واقیمت الحدود التامة علیها ولها...».[۱]

(یزید کناسی می‌گوید: از امام باقر(ع) پرسیدم: چه زمانی پدر می‌تواند دخترش را شوهر بدهد و با او مشورت نکند؟ امام فرمود: زمانی که نُه سال شود. پس اگر پیش از نُه سالگی او را شوهر دهد، وقتی نُه ساله شد، اختیار دارد در قبول یا رد ازدواج. یزید کناسی می‌گوید: گفتم: اگر قبل از نُه سالگی پدر دختر را شوهر داد و دختر اطلاع یافت و مخالفت نکرد، آیا این ازدواج بر او لازم می‌شود؟ امام فرمود: خیر. او قبل از نُه سالگی نمی‌تواند رضایت دهد یا رد کند. وقتی نُه ساله شد این اختیار را دارد و پس از اختیار، ازدواج قطعی می‌شود گرچه هنوز حیض نشده باشد. یزید کناسی می‌گوید: گفتم: در حالی که نُه ساله باشد ولی حیض نشده، آیا حدود بر او اجرا می‌شود؟ امام فرمود: بله، وقتی وارد بر شوهر شد و نه سال داشت، کودکی و یتم او پایان یافته، مالش را در اختیارش می‌نهند و حدود بر او و برای او اقامه می‌شود).

۸. امام باقر(ع) می‌فرماید:

لایدخل بالجاریة حتی یأتی لها تسع سنین او عشرة سنین.[۲]

(هم بستر شدن با دختر تا قبل از نُه یا ده سالگی جایز نیست).

به این مضمون (حدیث شمارهٔ ۸) احادیث دیگری نیز وجود دارد: باب ۴۵ از ابواب مقدمات نکاح[۳] و باب ۳۴ از ابواب محرمات از راه ازدواج.[۴]

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۰۹، ب ۶، ح ۹.
۲. همان، ج ۱۳، ص ۱۴۳، ب ۲، ح ۲.
۳. همان، ج ۱۴، ص ۷۰، ب ۴۵، ح ۱ـ۹.
۴. همان، ص ۳۸۰، ب ۳۴، ح ۱ـ۳.

روایاتی که بر ده سال دلالت می‌کنند

تذکر: احادیثی که بر ده سال دلالت می‌کنند دو ویژگی دارند: ۱. همه آنها مربوط به هم بستر شدن با دختران در ده سالگی است و اعلان این که در پایین‌تر از آن جایز نیست. ۲. در برخی از این روایات بین نُه و ده تردید است.

۱. اسماعیل بن جعفر می‌گوید:

ان رسول‌الله دخل بعایشة وهی بنت عشر سنین ولیس یدخل بالجاریة حتی تکون امرأة... .[1]

(پیامبر(ص) با عایشه هم بستر شد، در حالی که عایشه ده ساله بود. جایز نیست هم‌بستری با دختر، مگر آن که به حدّ زنان برسد).

۲. علی(ع) می‌فرماید:

لا توطأ جاریة لاقل من عشر سنین فان فعل فعیبت فقد ضمن.[2]

(با دختر کمتر از ده سال هم‌بستری روا نیست و اگر این کار انجام شد و دختر معیوب گردید مرد ضامن است).

۳. امام باقر(ع) می‌فرماید:

لایدخل بالجاریة حتی یأتی لها تسع سنین او عشر سنین.[3]

(با دختر هم بستری جایز نیست مگر این که نُه یا ده ساله شود).

۴. حدیث هشتم از روایات نُه سالگی.

روایاتی که دلالت بر سیزده سال می‌کنند

۱. عمار ساباطی می‌گوید از امام صادق(ع) پرسیدم دربارهٔ پسر که:

«متی تجب علیه الصلاة؟» قال: «اذا اتی علیه ثلاث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلک فقد وجبت علیه الصلاة وجری علیه القلم والجاریة مثل ذلک ان اتی لها ثلاث عشرة سنة او حاضت قبل ذلک، فقد وجبت علیها الصلاة وجری علیها القلم».[4]

عمار ساباطی از امام پرسید: «در چه زمانی نماز بر پسر واجب می‌شود؟ امام فرمود: هرگاه سیزده ساله شود. اگر قبل از سیزده سالگی محتلم شود، نماز بر او واجب است و قلم تکلیف بر او جاری می‌شود. دختر هم مثل پسر است. هرگاه سیزده ساله شد یا قبل از آن حیض شد، نماز بر او واجب می‌شود و قلم تکلیف بر وی جاری می‌گردد».

۲. امام صادق(ع) می‌فرماید:

---

۱. همان، ج ۱، ص ۳۱، ب ۴، ح ۵.
۲. همان، ج ۱۴، ص ۷۱، ب ۴۵، ح ۷.
۳. همان، ج ۱۴، ص ۷۱، ب ۴۵، ح ۷.
۴. همان، ج ۱، ص ۳۲، ب ۴، ح ۱۲.

اذا بلغ اشدّه ثلاث عشر سنة ودخل فی الاربع عشرة سنة وجب علیه ما وجب علی المسلمین.[۱]

(کودک وقتی به مرحله اشدّ رسید، یعنی سیزده سال او تمام شد و وارد چهارده سالگی شد، بر او واجب می‌شود آنچه بر مسلمانان واجب است).

۳. عبدالله بن سنان می‌گوید: من حاضر بودم که پدرم از امام صادق(ع) دربارهٔ آیه شریفه: «حَتَّی إِذَا بَلَغَ أَشُدَّه» پرسید. قال: «الاحتلام». فقال: «یحتلم فی ستة عشرة وسبعة عشرة سنة ونحوها». فقال: «لا، اذا اتت علیه ثلاث عشر سنة کتبت له الحسنات وکتبت علیه السیئات وجاز امره الا ان یکون سفیهاً او ضعیفاً». فقال: «وما السفیه». قال: «الذی یشتری الدرهم باضعافه». قال: «ما الضعیف». قال: «الابله».[۲]

عبداللّه سنان می‌گوید: «پدرم از امام صادق(ع) پرسید: منظور از «حتی اذا بلغ اشدّه» چیست؟ حضرت فرمود: بلوغ اشدّ، احتلام است. پدرم پرسید: ممکن است در شانزده سالگی یا هفده سالگی و مانند آن محتلم شود. حضرت فرمود: خیر، وقتی سیزده ساله شد، خوبی ها و بدی‌ها بر او ثبت می‌شود. تصرفات مالی‌اش جایز و روا خواهد بود، مگر آن که سفیه یا ضعیف باشد. پدرم پرسید: سفیه کیست؟ حضرت فرمود: کسی که چیزی را به چند برابر قیمت خریداری کند. پرسید: ضعیف کیست؟ حضرت فرمود: ابله».

دلالت این دو حدیث از این جهت است که آیهٔ بلوغ اشدّه اختصاص به پسران ندارد و در این دو روایت نیز قرینه بر اختصاص ذکر نشده است.

۴. عن ابی حمزة الثمالی عن ابی جعفر(ع)، قال: «قلت له فی کم تجری الاحکام علی الصبیان». قال: «فی ثلاث عشرة سنة واربع عشرة». قلت: «فانه لم یحتلم فیها». قال: «وان کان لم یحتلم فان الاحکام تجری علیه».[۳]

ابوحمزه ثمالی می‌گوید: «از امام باقر(ع) پرسیدم: در چه زمانی احکام بر کودکان واجب می‌شود. فرمود: در سیزده و چهارده سالگی. گفتم: در آن سن محتلم نشده‌اند. فرمود: احکام بر آنان جاری می‌شود، گرچه محتلم نشده باشند».

دلالت این حدیث مبتنی بر این است که صبیان، شامل دختران نیز بشود؛ صبیان مفهومی عام دارد. گرچه از نظر قواعد دستوری، صبیان جمع مکسر مذکر است ومفرد آن صبی، نه صبیّه می‌باشد ولی در عرف مردم آن را هم در صبی و هم در صبیه به کار می‌برند. این واژه معمولاً

۱. همان، ج ۱۳، ص ۴۳۱، ب ۴۴، ح ۱۱.
۲. همان، ص ۴۳۰، ح ۸.
۳. همان، ص ۴۳۲، ب ۴۵، ح ۳.

مرادف اطفال و اولاد به کار می‌رود. در روایات نیز به معنای عام به کار می‌رود از جمله:

عمد الصبیان خطأ یحمل علی العاقلة.[۱]

احبوا الصبیان وارحموهم.[۲]

اذا وعدتم الصبیان ففوا لهم.[۳]

یفرق بین الصبیان فی المضاجع بستّ سنین.[۴]

رخص رسول‌الله للنساء والصبیان ان یفیضوا بلیل.[۵]

جنّبوا مساجدکم صبیانکم.[۶]

فی جنائز النساء والرجال والصبیان قال یضع النساء ممایلی القبلة والصبیان دونهن.[۷]

انا نأمر الصبیان ان یجمعوا بین الصلاتین.[۸]

علموا صبیانکم الصلاة.[۹]

علموا صبیانکم من علمنا.[۱۰]

و...

افزون بر این، صبی که مفرد صبیان هرگاه در مقابل صبیه قرار نگیرد، معنای عام دارد. از جمله:

عمد الصبی و خطأه واحد.[۱۱]

اذا سرق الصبی عفی عنه.[۱۲]

الصبی اذا ولد عق عنه.[۱۳]

سبع خصال فی الصبی اذا ولد من السنة.[۱۴]

المرأة یکون لها الصبی.[۱۵]

ان القلم یرفع عن ثلاثة: عن صبی حتی یحتلم.[۱۶]

عن الصلاة علی الصبی متی یصلی علیه قال... اذاکان ابن ست سنین.[۱۷]

در این گروه سوم، خبر دوم دلالت روشن دارد بر این که معیار بلوغ پایان سیزده سالگی و

---

۱. همان، ج ۱۹، ص ۳۰۷، ب ۱۱، ح ۳.
۲. همان، ج ۱۵، ص ۲۰۱، ب ۸۸، ح ۳.
۳. همان، ح ۵.
۴. همان، ص ۱۸۳، ب ۷۴، ح ۳.
۵. همان، ج ۱۰، ص ۵۰، ب ۱۷، ح ۳.
۶. همان، ج ۱۵، ص ۱۸۳، ب ۷۴، ح ۷.
۷. همان، ج ۲، ص ۸۰۹، ب ۳۲، ح ۳.
۸. همان، ج ۱۵، ص ۱۸۳، ب ۷۴، ح ۴.
۹. همان، ج ۳، ص ۱۳، ب ۳، ح ۸.
۱۰. همان، ج ۱۵، ص ۱۷۹، ب ۸۴، ح ۵.
۱۱. همان، ج ۱۹، ص ۳۰۷، ب ۱۱، ح ۲.
۱۲. همان، ج ۱۸، ص ۵۲۳، ب ۲۸، ح ۳.
۱۳. همان، ج ۱۵، ص ۱۵۰، ب ۴۴، ح ۱۲.
۱۴. همان، ص ۱۴۲، ب ۳۶، ح ۱۷.
۱۵. همان، ج ۷، ص ۷۶، ب ۳۸، ح ۱.
۱۶. همان، ج ۱، ص ۳۲، ب ۴، ح ۱۱.
۱۷. همان، ص ۷۸۷، ب ۱۳، ح ۱.

ورود به چهارده سالگی است. ظاهراً حدیث چهارم نیز همین معنا را برساند.

روایتی که بر هفت سال دلالت دارد

امام حسن عسکری(ع) می‌فرمایند:

اذا بلغ الغلام ثمانی سنین فجایز امره فی ماله وقد وجب علیه الفرائض والحدود واذا تم للجاریة سبع سنین فکذلک.[۱]

(زمانی که پسران هشت ساله شدند، رواست در اموالشان تصرف کنند و واجبات و حدود بر آنان واجب می‌شود. چنین‌اند دختران وقتی که هفت سال آنان تمام شد).

احتمال دارد که این روایت همان روایت چهارم از گروه اول باشد، که «تسع» در استنساخ تبدیل به «سبع» شده است.

به علاوه، هیچ کس از فقیهان بلوغ پسران را هشت سال نمی‌داند. حتی برخی تصریح کرده‌اند که این روایت باید طرد گردد.

در ابتدای بحث گفتیم مشهور فقها به اخبار گروه اول عمل کرده و نُه سالگی را میزان بلوغ سنی دختران قرار داده‌اند. به نظر می‌رسد استفاده این رأی از ادله کار آسانی نیست و در استنباط آن باید متحمل مشقات فراوان شد و در نهایت، این رأی موافق دلیل نخواهد بود.

نقد و بررسی

برای توضیح و نقد و بررسی این نظر بحث را در چند مرحله دنبال می‌کنیم:

مرحلهٔ اول

نُه سال، نه امارهٔ طبیعی غالبی بلوغ است و نه امارهٔ تعبدی شرعی. زیرا دختران، به طور غالب، از دوازده سال به بعد به بلوغ طبیعی می‌رسند. زیرا اگر رشد موی زهار را علامت طبیعی بدانیم، ۴۲/۹درصد دختران ایرانی تا یازده سالگی این نشانه را دارا می‌شوند یعنی کمتر از نصف. حال آن که ۷۸/۲درصد در دوازده سالگی واجد این نشانه می‌شوند. همان طور که در جدول صفحه بعد نمایانده شده است. اگر قاعدگی را نشانهٔ طبیعی دیگری بدانیم، میانگین سن قاعدگی در دختران جهان ۱۳/۲۵ سالگی است.[۲]

البته در کشورهای سردسیر با تأخیر بیشتری قاعدگی رخ می‌دهد. فقها نیز این را باور دارند. آیت‌الله خویی می‌نویسد: «متعارف آن است که دختران قبل از اتمام سیزده سالگی قاعده نمی‌شوند».[۳]

برخی از تحقیقات در ایران نشان می‌دهد ۱۸/۵ درصد دختران تا یازده سالگی این علامت را

---

۱. همان، ص ۳۲۱، ب ۱۵، ح ۴. ۲. کریمی، پیشین، ص ۱۴.
۳. خویی، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، پیشین، ج ۶، ص ۹۷.

واجد می‌شوند و ۵۶ درصد تا دوازده سالگی و ۸۳/۵ درصد تا سیزده سالگی.

البته برخی از بررسی‌های دیگر در ایران تأخیر بیشتری را نشان می‌دهد. سه جدول زیر را مقایسه کنید:

بررسی سن شروع قاعدگی دختران دبیرستان های تهران[۱]

سن قاعدگی	فراوانی (تعداد)	درصد
۹ـ۹۹/۹	۳	۰/۷۸۷
۱۰ـ۹۹/۱۰	۲۰	۵/۲۴
۱۱ـ۹۹/۱۱	۵۱	۱۳/۳
۱۲ـ۹۹/۱۲	۱۴۳	۳۷/۵
۱۳ـ۹۹/۱۲	۱۰۶	۲۷/۸
۱۴ـ۹۹/۱۲	۳۴	۸/۹
۱۵ـ۹۹/۱۵	۰	۱/۳
۱۶ـ۹۹/۱۶	۱	۰/۲۶
قاعده نشده	۱۸	۴/۷
جمع	۳۸۱	۱۰۰

بررسی شروع قاعدگی در دانش‌آموزان آموزشگاه های بهیاری تهران[۲]

سن قاعدگی	فراوانی (تعداد)	درصد
۹ـ۹۹/۹	۴	۱
۱۰ـ۹۹/۱۰	۳	۰/۷۵
۱۱ـ۹۹/۱۱	۱۳	۳/۳۴
۱۲ـ۹۹/۱۲	۴۹	۱۲/۲۲
۱۳ـ۹۹/۱۲	۷۹	۱۹/۷۰
۱۴ـ۹۹/۱۲	۱۰۲	۲۵/۴۴
۱۵ـ۹۹/۱۵	۷۵	۱۸/۷۰
۱۶ـ۹۹/۱۶	۳۸	۹/۴۸
۱۷ـ۹۹/۱۷	۱۱	۲/۷۴
ذکر نشده	۲۷	۶/۷۳
جمع	۴۰۱	۱۰۰

۱. مرعشی، پیشین ۲. همان

بررسی سن قاعدگی دختران دبیرستانی در یکی از شهرستانهای استان خوزستان[۱]

سن قاعدگی	فراوانی (تعداد)	درصد
۹	۰	۰
۱۰	۱	۰/۳۳۷
۱۱	۲	۰/۶۷۵
۱۲	۱۴	۴/۷۲۹
۱۳	۸۳	۲۸/۰۴۰
۱۴	۱۴۷	۴۹/۶۶۲
۱۵	۳۹	۱۳/۱۷۵
۱۶	۳	۱/۰۱۳
نشده و اکنون ۱۳ سال دارد	۲	۰/۶۷۵
نشده و اکنون ۱۴ سال دارد	۲	۰/۶۷۵
نشده و اکنون ۱۵ سال دارد	۳	۱/۰۱۳
جمع	۲۹۶	۱۰۰

بنابراین نُه سالگی نمی‌تواند امارهٔ طبیعی باشد، زیرا در امارهٔ طبیعی، دائمی یا غالبی بودن لازم است. هیچ یک از این دو وصف در این‌جا نیست.

اما این امارهٔ تعبدی نیست، چون دلیلی نداریم. شواهد و قرائنی که در روایات وجود دارد نمی‌تواند این دعوی را ثابت کند.

۱. تعلیل سن

در حدیث سوم از روایاتی که بر نُه سالگی دلالت داشت امام صادق(ع) فرمود:

دختر در نُه سالگی خوبی‌ها و بدی‌هایش ثبت می‌شود، زیرا در این سن حیض می‌بینند.

در این روایت، که از نظر سند نیز معتبر است، تکیه بر نُه سالگی به جهت وقوع حیض در این زمان می‌باشد. یعنی میزان بلوغ قاعدگی است و سن، تابع آن.

در حدیث اول از روایاتی که بر ده سالگی دلالت می‌کرد آمده بود:

---

۱. این تحقیق را خانم میترا پاکدل از دبیران آن شهرستان انجام داده‌اند.

پیامبر با عایشهٔ ده ساله هم‌بستر شد و جایز نیست هم‌بستری با دختر، مگر این که به مرحلهٔ زنانگی برسد.

در چه هنگامی دختران از دوران کودکی خارج می‌شوند؟ وقتی که قاعده شوند و آمادگی ازدواج پیدا بکنند. از این رو، معلوم می‌شود که ده سال خود موضوعیت ندارد. معیار زن شدن است. البته این حدیث منسوب به معصوم نیست و از اسماعیل فرزند امام صادق(ع) سؤال شده و این جملات پاسخ اوست.[۱]

۲. تردید در تحدید سن

در برخی از روایات در سن تردید شده، بدین معنا که گفته شده نُه یا ده سال، یا بین چهارده تا شانزده سال و...

اگر قرار باشد که سن مبدأ تعبدی اجرای قوانین باشد، چنین تردیدی روا نیست.

امام باقر(ع) می‌فرماید:

«لایدخل بالجاریة حتی یأتی لها تسع سنین او عشرة سنین».[۲]

این حدیث از حیث سند معتبر است. و نیز روایت سوم از روایاتی که دلالت بر ده سالگی داشت که عبارت آن مانند حدیثی است که ذکر شد.

یا امام صادق(ع) می‌فرماید:

یؤدب الصبی علی الصوم مابین خمسة عشر سنة الی ست عشرة سنة[۳].

(کودک بین پانزده تا شانزده سال برای روزه گرفتن تأدیب شود).

شیخ صدوق روایت می‌کند:

ان الغلام یؤخذ بالصیام ما بین اربعة عشر سنة الی خمسة عشر سنة الی ستة عشر سنة الاّ (الی) ان یقوی قبل ذلک.[۴]

(کودک به روزه گرفتن واداشته می‌شود بین چهارده تا پانزده سال تا شانزده سال مگر این که قبل از آن توان پیدا کند).

معاویة بن وهب می‌گوید از امام صادق(ع) پرسیدم:

---

۱. *الکافی*، ج ۷، ص ۳۸۸، ح ۱؛ *جواهر الکلام*، ج ۴۱، ص ۹ و ۱۰.
۲. عاملی، پیشین، ج ۱۳، ص ۱۴۳، ح ۲. و ص ۴۳۲، ح ۲.
۳. صدوق، پیشین، ج ۲، ص ۵۰۱، ح ۳.
۴. عاملی، پیشین، ج ۷، ص ۱۷۰، ب ۲۹، ح ۱۴.

فی کم یؤخذ الصبی بالصیام؟ قال: مابینه وبین خمسة عشرة سنة واربع عشرة سنة.[۱]

(کودکان در چه سنی به روزه وادار می‌شوند؟ فرمود: بین پانزده و چهارده سال).

این روایت با دو سند نقل شده و هر دو اعتبار دارد.

از این روایات می‌فهمیم شارع سن را ملاک قرار نداده، بلکه در نزد او ملاک بلوغ جنسی یا بلوغ حلم است، تعیین سن در حقیقت بیان تقریبی آن است. در شأن و مقام معصوم نیست که در مقام تعیین، امری را مردد بیان کند و احتمال این که تردید از راوی باشد، آن گونه که صاحب *جواهر* می‌گوید،[۲] دلیل می‌خواهد. معنای مناسب برای این گونه روایات همان است که بیان شد.

۳. قرائن خاصه

در برخی از این روایات که سن بلوغ مطرح شده، قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد در نزد شارع سن مبدأ تعبدی نبوده است.

در برخی از روایات، مانند حدیث اول و هفتم از اخباری که دلالت بر نُه سالگی داشت، چند حکم مترتب شده بود: اقامه حدود، خروج از یُتم و ازدواج.

نسبت به اقامه حدود یا خروج از یتم ممکن است گفته شود اموری هستند تعبدی، اما در مورد ازدواج چنین نیست. زیرا ازدواج تعبدی نیست. قبل از نُه سالگی هم برای ولی مشروع بود. این جا ازدواج به عنوان امر طبیعی و خارجی مطرح شده است، یعنی دختر آمادگی جسمی و روحی برای ازدواج دارد. اگر آمادگی جسمی و روحی و...امری تعبدی نیست، نُه سالگی هم نمی‌تواند قانون تعبدی باشد. نُه سال نشانهٔ حصول این آمادگی در خارج و ملاک بلوغ است.

این دو حدیث از حیث سند معتبرند.

در برخی از روایات مانند روایت دوم، چهارم، پنجم و هفتم از روایاتی که بر نُه سالگی دلالت می‌کردند و روایات سوم از روایات سیزده سالگی و روایت هفت سالگی جواز تصرفات مالی بر آن سن خاص مترتب شده بود. به صراحت آیات قرآنی و فتوای فقها، که قبل از این ذکر شد، تصرفات مالی افزون بر بلوغ سنی واحتلام و حیض، رشد و قدرت بر انجام معاملات را می‌طلبد، یعنی فرد باید ابله و سفیه نباشد.

وقتی گفته می‌شود با نُه سال یا سیزده سال یا هشت سال و... فرد می‌تواند در اموال خود تصرف کند، یعنی آمادگی را پیدا کرده است. به عبارت دیگر، این سن در شرایطی فرض شده که کودک به این رشد جسمی و فکری رسیده است.

---

۱. همان، ص ۱۶۷، ح ۱ و ج ۱۳، ص ۱۳، ب ۴، ح ۱.

۲. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص ۳۳.

گفته نشود در این احادیث یکی از شرایط تصرفات مالی گفته شده و برخی شروط دیگر در دیگر احادیث، زیرا این خلاف تبادر است.

۴. رشد قد

در چندین روایت، تغییر در قد نشانهٔ بلوغ شناخته شده و برخی از قوانین بر آن مترتب شده است.

امیرالمؤمنین(ع) دربارهٔ مرد و کودکی که مرتکب قتل شده بودند می‌فرماید:

اذا بلغ الغلام خمسة اشبار اقتص منه واذا لم یبلغ خمسة اشبار قضی بالدیة.[۱]

(اگر قد کودک پنج وجب شد، قصاص می‌شود وگرنه باید دیه بپردازد).

محمد بن مسلم می‌گوید: از امام صادق(ع) دربارهٔ حکم ذبیحهٔ کودک پرسیدم. امام فرمود:

اذا تحرک وکان له خمسة اشبار واطاق الشفرة.[۲]

(اگر کودک چالاکی باشد و قدش به پنج وجب برسد و قدرت گرفتن کارد را داشته باشد [مانعی ندارد]).

امام صادق(ع) می‌فرماید:

اذا بلغ الصبی خمسة اشبار اکلت ذبیحته.[۳]

(وقتی [قد]کودک به پنج وجب رسید، ذبیحهٔ او حلال است).

هر سه روایت از حیث سند معتبرند، ولی هیچ‌یک از فقها براساس آنها فتوا نداده‌اند.

صاحب *جواهر* در توجیه دو روایت اخیر می‌نویسد:

کما ان الظاهر ارادة الاشارة الی التمییز مما ذکر فی بعض النصوص من بلوغ خمسة اشبار وقوی واطاق الشفرة ونحو ذلک لان ذلک شرط، خصوصاً بعد عدم القائل به.[۴]

(ظاهر روایاتی که قد و قوت و قدرت کودک را طرح کرده‌اند، اشاره به تمییز و تشخیص کودک دارند. نه این‌که شرطی باشد برای حلیّت ذبیحه کودک [یعنی موضوعیت ندارد] به ویژه که قائل هم ندارد).

آیت الله خویی در مورد روایت اول می‌نویسد:

باید روایت را به عنوان معرّف و نشانهٔ رسیدن به سن بلوغ یعنی پانزده سالگی در نظر گرفت. و این مطلب بعید نیست، زیرا غالباً چنین است. اگر چنین معنی نکنیم، باید روایت راکنار بگذاریم. چون اگر فرض کنیم دو کودک از نظر سنی مساوی، ولی یکی از

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۹، ص ۶۶، ب ۳۶، ح ۱ و ص ۳۰۷، ب ۱۱، ح ۴.
۲. همان، ج ۱۶، ص ۳۳۶، ب ۲۲، ح ۱. ۳. همان، ص ۳۳۷، ح ۳.
۴. نجفی، پیشین، ج ۳۶، ص ۹۲.

آنان قدش پنج وجب و دیگری کمتر از این، و هر دو عمداً کسی را کشته‌اند، لازمهٔ حدیث قصاص یکی و اخذ دیه از دیگری است و این مقطوع‌البطلان است. از این روی، باید آن را کنار بگذاریم یا فهمش را به اهل آن وابگذاریم.[۱]

این که نوشتند: «غالباً در پانزده سالگی رشد قد به این درجه می‌رسد» با تحقیقات انجام شده، دربارهٔ رشد قد در این سن، سازگار نیست. زیرا طبق برخی از آمارها پسران پانزده ساله دارای ۱۵۲-۱۵۳ سانتی متر هستند[۲] و پنج وجب متعارف از ۱۳۰ سانتی متر بیشتر نیست.

این که نوشتند: «اگر دو کودک را فرض کنیم که از نظر سن مساوی هستند، ولی یک نفر از آنان قدش پنج وجب است و دیگری کمتر و هر دو عمداً کسی را به قتل رسانده‌اند، لازمهٔ این حدیث آن است که یکی قصاص شود و دیگری محکوم به پرداخت دیه، این مقطوع‌البطلان است!» قابل قبول نمی‌باشد چراکه اگر یکی از این دو قصاص شود و دیگری محکوم به پرداخت دیه و رشد قد را مانند احتلام امارهٔ بلوغ بدانیم، چه اشکالی دارد؟

نکته دیگر این که کسانی که از روایت چشم پوشیده‌اند و آن را معرف و نشانهٔ سن گرفته‌اند، چرا در روایات تحدید سن، این استنباط را ندارند و سن را معرف و نشانهٔ حُلم و حیض قرار نمی‌دهند.

۵. استفاده از پژوهش‌های روان شناسی

برخی با تکیه بر پژوهش‌هایی که دربارهٔ دختران و پسران در دانش روان‌شناسی انجام گرفته، نوشته‌اند:

> اگر فرض شود که علی رغم برخورداری بیشتر پسران از نشانه‌های بلوغ نسبت به دختران، باز هم باید تکلیف دختران زودتر از پسران صورت گیرد، به این دلیل که آنان از رشد جسمی یا آمادگی روانی بیشتری برخوردارند، باید گفت: مطالعات روان‌شناسی حاکی از این است که توانایی‌های ذهنی و شناختی دختران دارای چندان تفاوتی با پسران نمی‌باشد و رشد جسمی آنان نیز نه تنها تفاوتی ندارد، بلکه پسران از نظر قد و وزن دارای رشد بیشتری نسبت به دختران هستند.
>
> تأکید بر نُه سالگی برای تکلیف دختران و پانزده سالگی برای تکلیف پسران این سؤال را به ذهن متبادر می‌سازد که چه شباهتی میان دختران نُه ساله و پسران پانزده ساله وجود دارد که باید از یک نوع مسئولیت و یک نوع تکلیف برخوردار باشند؟
>
> اطلاعات زیر به این معنا کمک می‌کند که این گروه از پسران و دختران، دارای

۱. خویی، مبانی تکملة *المنهاج*، پیشین، ج ۲، ص ۷۸.
۲. کریمی، پیشین، ص ۷ـ ۸.

تفاوتهای فاحش و چشم‌گیری در شرایط جسمی، روانی و شناختی و بلوغ هستند.

۱. پسران پانزده ساله دارای ۴۵/۷۸ کیلوگرم وزن هستند، در حالی که دختران نُه ساله کمتر از ۳۰ کیلوگرم وزن دارند.

۲. پسران پانزده ساله دارای ۱۵۲/۵۳ سانتی‌متر قد هستند، در حالی که دختران نُه ساله کوتاه‌تر از ۱۳۵ سانتی متر می‌باشند.

۳. ۹۶/۳ درصد پسران پانزده ساله دارای اولین شرایط لازم برای بلوغ هستند (انبات) در حالی که فقط ۲۶/۶ درصد دختران نُه ساله دارای همان شرط هستند.

۴. از نظر توانایی‌های ذهنی نیز باید گفت: دختران نُه ساله با ورود به دوره جدیدی از تحولات ذهنی و شناختی، توانایی‌های جدید به دست می‌آورند. اما در هر حال، این کنش‌های منطقی محدود هستند و در عین حال، منحصراً جنبهٔ عملی دارند. اما پسران پانزده ساله از لحاظ ابزار ذهنی به حداکثر تحول عقلی خود رسیده‌اند».[1]

سپس می‌افزاید:

براساس برخی آمارها، در یازده سالگی دختران و پسران در قد و وزن مشابهت فراوانی دارند. زیرا قد پسران در این سن ۱۴۰ سانتی متر و قد دختران ۱۳۹/۹ سانتی متر است. وزن پسران ۳۲/۳۳ کیلوگرم و دختران ۳۱/۳۳ کیلوگرم می‌باشد.

اما از نظر انبات وموی زهار در این سن اختلاف فاحش دارند. ۶۷/۲ درصد پسران واجد این نشانهٔ بلوغ هستند، ولی ۴۲/۹ درصد دختران وضعیت مشابه دارند. از طرف دیگر، در سن ۱۲ در انبات نیز مشابهت فراوان دارند. زیرا ۸۰ درصد پسران و ۷۸/۲ درصد دختران این ویژگی را دارند. هم چنان که در قد نیز در این سن تفاوت میان این دو جنس کم است. زیرا قد پسران ۱۴۴/۲۶سانتی متر و قد دختران ۱۴۲/۱۲ سانتی متر می‌باشد.

و نتیجه گرفته‌اند:

دلیل قاطعی برای تفاوت فاحش در زمینهٔ سن تکلیف دختران و پسران وجود ندارد.[2]

این رأی ممکن است در بادی نظر چنین بنماید که یک استدلال استحسانی است وبراساس آن نمی‌توان حکم شرعی را استنباط کرد، ولی امکان دارد نویسندهٔ این مقال نظر خود را براساس اصول زیر مطرح کرده باشد:

۱. در آیات قرآن و در بسیاری از احادیث، تحدید سن مطرح نشده بلکه بر رشد و بلوغ جنسی تکیه شده است.

---

۱. همان، ص ۱۲ و ۱۴.
۲. همان، ص ۱۶.

۲. فقیهان بزرگی چون صاحب *جواهر* و... تصریح کرده‌اند حقیقت بلوغ امری است عرفی.

۳. برخی از فقیهان گذشته، براساس تحقیقات تجربی به نقل و بررسی احادیث پرداخته و ابراز داشته‌اند: «پزشکان گفته‌اند که تحولات در انسان ها، مانند حالات ماه بر هفت دور می‌زند: کودک تا هفت سال خلقت ضعیف و نحیفی دارد، تا چهارده سالگی قوت و قدرت عقلی و بدنی پیدا می‌کند. در هفت سال سوم، عقل او کامل گشته ونیروی جنسی بروز می‌کند. در هفت سال چهارم رشد ادامه دارد. در هفت سال پنجم توقف می‌کند و در هفت سال ششم رجعت آغاز می‌شود».[1]

بر این اساس، روایات چهارده سالگی را در بلوغ پسران پذیرفته و روایات پانزده سالگی را رد کرده‌اند.

۶. استفاده از کیفیت تشریع

در آیات قرآن تحدید سنی مطرح نشده و در سخنان پیامبر بزرگوار اسلام(ص) نیز سخنی که دلالت بر سن داشته باشد سراغ نداریم و هم چنین در سخنان ائمه(ع) تا حضرت امام باقر(ع). از طرف دیگر، تشریع با رحلت پیامبر(ص) به پایان رسیده و ائمه حافظ و مفسر شرع بوده‌اند.

شهید سید محمد باقر صدر در بحث عوامل تعارض روایات به نسخ به عنوان یک عامل اشاره کرده، ولی بلافاصله نوشته است:

> تعارض بر اساس این عامل منحصر به روایات صادره از پیامبر(ص) است و شامل نصوص نقل شده از ائمه(ع) نیست. زیرا در جای خود ثابت شده که تشریع با پایان عمر پیامبر(ص) منتفی شد، و روایات صادره از ائمه(ع) فقط مبیّن شرع نبی است.[2]

بر این اساس، اگر سن بلوغ تشریع دینی بود در زمان پیامبر(ص) بیان می‌شد. به ویژه که از مسائل مبتلا به زنان بوده است و وجهی در تأخیر بیان و اخفای آن وجود ندارد.

این قرینه، گرچه به بعضی از مقدماتش اشکال وارد است، از جمله نسخ در سخنان ائمه(ع)[3] است و به سادگی نمی‌توان از آن صرف نظر کرد.

جمع بندی

این قرائن و امور دیگری چون جهانی بودن دین، اختلاف رشد زنان در ناحیه‌های مختلف جهان

---

۱. همان، ص ۳۲. ۲. *تعارض الأدلة الشرعية*، ص ۳۰.

۳. «این سخن که نسخ بعد از پیامبر(ص) وجود ندارد حرف ضعیفی است. چون انقطاع وحی موجب نمی‌شود که در کلام امامان(ع) نسخ راه نداشته باشد. زیرا مانعی ندارد پیامبر(ص) نسخ را مانند بیان سایر احکام به آنان واگذار کرده باشد.» *المحاضرات*، ج ۵، ص ۳۱۹.

و... این اطمینان را می‌دهد که شارع مقدس بر سن خاص به عنوان اماره‌ای تعبدی نظر نداشته است. برخی فقیهان بزرگ نیز اشاره کرده‌اند که لازمهٔ بعضی مبانی، شرعی ندانستن سن است. آیت‌الله سید احمد خوانساری پس از نقل تعریف صاحب *جواهر* از بلوغ: «کمال طبیعی انسان است و با آن، نسل باقی می‌ماند و عقل، قوی می‌گردد و این، زمان انتقال از طفولیت است» می‌نویسد:

ولازم ما ذکر انه مع القطع بعدم الوصول الی ذلک الکمال لایرتفع الحجر ولایترتب الآثار المترتبة علی البلوغ وان بلغ خمسة عشر سنة ولا اظن ان یلتزم به وان التزموا بحصوله قبل البلوغ الی هذا الحد من السن.[1]

(لازمهٔ این تعریف از بلوغ این است که اگر قطع داشتیم [دختر] به چنین کمالی نرسیده، محجور است و آثار بلوغ بر وی جاری نیست، گرچه پانزده ساله باشد. و گمان نمی‌کنم به این نتیجه بتوان ملتزم شد. گرچه فقها این را در مورد دختر نابالغ ملتزم شده‌اند).

امام خمینی(ره) دربارهٔ بلوغ در سایر کُرات فتوایی دارند که لازمهٔ آن الغای تعبّد بر سن خاص است:

لو بلغ الاطفال هناک حد الرجال فی سنة مثلاً فان بلغوا بالاحتلام او انبات الشعر الخشن علی العانة فلااشکال فی الحکم بالبلوغ وترتیب آثاره واما سقوط اعتبار السن، فمشکل وان لایبعد ان علم انه بحد الرجال.

ولو لم یبلغوا حد الرجال الاّ بعد ثلاثین سنة بحیث علم انه طفل غیر بالغ حد الرجال فالظاهر عدم الحکم بالبلوغ وهکذا لو فرض ان الاطفال المصنوعیة کذلک فی طرفی القلة والکثرة وکذا لو اتی زمان ابطأ السیر الطبیعی والرشد والبلوغ بجهات طبیعیة کضعف حرارة الشمس واشعتها او اسرع بجهات طبیعیة او صناعیة الی غیرذلک من الاحکام الکثیرة التی لیست الآن محل ابتلائنا ولو اتی زمان انهدم القمر قبل الارض تحدث مسائل اخر وکذا لو ابطأت حرکة الارض فتغیر النهار واللیل والفصول تحدث مسائل فی کثیر من ابواب الفقه ولو صح ما قیل من امکان مخابرة الاجسام تحدث لأجلها احکام آخر ایضاً.[2]

(اگر کودکان در کرات دیگر در یک سال به حد مردان برسند، در صورتی که با احتلام همراه باشد یا رویيدن موی خشن بر زهار، اشکالی در حکم بلوغ و آثار آن نیست. اما این که سن ساقط شود دشوار است. گرچه بعید نیست سن ساقط شود، اگر دانسته شود که به حد مردان رسیده است. و اگر تا سن سی سال به حد مردان نرسیدند و می‌دانیم که هنوز

---

۱. خوانساری، پیشین، ج ۳، ص ۳۶۲.
۲. امام خمینی، پیشین، ج ۲، ص ۶۴۱، م ۶.

طفل نابالغ هستند، ظاهراً حکم به بلوغ آنان داده نمی‌شود. و هم چنین اگر فرض شود، کودکان مصنوعی چنین هستند.

اگر به جهت عوامل طبیعی یا مصنوعی، مانند حرارت خورشید، سیر طبیعی رشد و بلوغ کُند یا سریع شود، مسئله همین حکم را دارد. اگر زمانی بیاید که ماه منهدم شود، قبل از کره زمین، مسائل دیگری پیش می‌آید. اگر حرکت زمین کُند شود و شب و روز و فصول تغییر کند، مسائل بسیاری در ابواب فقه پدید می‌آید و اگر درست باشد که امکان مخابره اجسام وجود دارد، مسائل دیگری پیش خواهد آمد).

همان گونه که ملاحظه می‌شود حضرت امام در این سخن، خصوصیت سن را الغاء کرده است. فرقی نمی‌کند که این امر در کرات دیگر باشد یا الآن در کرهٔ زمین چنین واقعه‌ای پدیدار گردد. مبنا و مستند این فتوا برای ما، ملاک است.

مرحلهٔ دوم

اگر قرائن بحث قبل پذیرفته نشد، می‌گوییم دلیلی نداریم که نُه سالگی مرحله بلوغ تمامی تکالیف باشد. زیرا روایاتی که نُه سال در آنها ذکر شده بود، قریب به بیست حدیث بود، ولی غالب آنها بر حکم خاصی دلالت داشت. مانند اقامه حدود، تصرف در اموال، جواز هم‌بستر شدن، خروج از یتم و کودکی، نظر دادن در امر ازدواج و...

تعمیم این امور به مسائل دیگر مانند وجوب روزه، حج، زکات، پوشش، نماز و... نیاز به دلیل دارد. بله در بین آن احادیث سه روایت عام بود: حدیث ۳، ۴ و ۶.

اینک به بررسی این سه حدیث می‌پردازیم:

۱. محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن سماعة عن آدم بیاع اللؤلؤ عن عبدالله بن سنان، عن ابی‌عبدالله(ع): «اذا بلغ الغلام ثلاث عشر سنة کتبت له الحسنة وکتب علیه السیئة وعوقب واذا بلغت الجاریة تسع سنین فکذلک وذلک انها تحیض لتسع سنین».[1]

شیخ طوسی به حسن بن محمد بن سماعة، چند طریق دارد که بعضی از آنها معتبر است و حسن بن سماعه همان حسن بن محمد بن سماعه می‌باشد.[2] نجاشی او را توثیق کرده است.[3] سند روایت صحیح است و اعتبار دارد.

این حدیث از نظر دلالت مدعای مشهور را نمی‌تواند ثابت کند، زیرا نُه سالگی تعلیل شده به

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۳، ص ۴۳۱، ب ۴۴، ح ۱۲. ۲. معجم *رجال الحدیث*، ج ۴، ص ۳۵۲.
۳. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، مکتبة داوری، قم، ص ۲۹.

وقوع حیض در این سن. از این روی، سن خاص موضوعیت ندارد بلکه معیار بلوغ، حیض است.

۲. محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن یحیی عن محمد بن عیسی عن سلیمان بن حفص المروزی عن الرجل قال: «اذا تم للغلام ثمان سنین فجائز امره وقد وجبت علیه الفرائض والحدود واذا تم للجاریة تسع سنین فکذلک».[1]

شیخ طوسی به محمد بن احمد بن یحیی، سندهای مختلف دارد که بعضی از آنها معتبر است. اما سلیمان بن حفص توثیق نشده، ولی در اسناد کتاب *کامل الزیارات* واقع شده است.

به نظر می‌رسد آقای خویی که این حدیث را صحیح دانسته بر آن مبنا باشد.[2] البته ایشان از آن عدول کرده است، بنابراین اعتبار حدیث روشن نیست.

از نظر دلالت، صدر حدیث قابل عمل نیست. کسی بدان عمل نکرده است. از این روی آقای خویی نوشته:

> این با روایاتی که در بلوغ پسران وارد شده مخالفت دارد و باید طرد گردد، یا فهمش به اهل آن واگذار شود.[3]

وقتی قسمت نخست حدیث قابل عمل نباشد، قسمت پایانی چون بر آن مترتب شده با اسم اشاره، قابل عمل نیست. از این روی، این حدیث، در بلوغ پسران و در بلوغ دختران، کاربرد ندارد.

۳. حدثنا ابی، رضی الله عنه، قال: حدثنا علی بن ابراهیم بن هاشم عن ابیه عن محمد بن ابی‌عمیر عن غیر واحد عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «حد بلوغ المرأة تسع سنین».[4]

این حدیث از حیث سند قابل قبول است. نقل ابن ابی عمیر از فرد غیر معین ضرری ندارد، زیرا او از چند نفر نقل کرده و قاعدتاً در میان آنان فرد موثقی بوده، ولی دلالت این حدیث و در بر گرفتن همه تکالیف مورد تردید است. زیرا:

اولاً بلوغ بدون مضاف‌الیه، گرچه در فرهنگ فقهی ما همه تکالیف را در بر می‌گیرد، در فرهنگ حدیثی، چنین نیست و غالباً کلمهٔ بلوغ، با مضاف‌الیه می‌آید مانند: بلوغ الحلم، بلوغ أشُد، بلوغ نکاح و... از این روی، معنای حدیث چندان روشن نیست.

ثانیاً بلوغ به مرأة اضافه شده و این کلمه را برای کودکان به کار نمی‌برند و بلوغ زن کامل معنا ندارد!

ثالثاً در این حدیث بیان نشده که نُه سالگی بلوغ چه تکلیفی است. اگر در ادلهٔ احکام دلیلی دلالت می‌کرد که تکالیف برای دختران بالغ ثابت است و این حدیث حد بلوغ را معین می‌کرد، استنتاج می‌شد که دختران در نُه سالگی باید به همه تکالیف عمل کنند، ولی چنین دلیلی وجود ندارد.

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۸، ص ۵۲۶، ب ۲۸، ح ۱۳.
۲. *مبانی تکملة المنهاج*، ج ۲، ص ۷۷.
۳. همان
۴. صدوق، پیشین، ج ۲، ص ۴۱۲، ح ۱۷؛ *بحار الأنوار*، ج ۱۰۳، ص ۱۶۲، ح ۴.

خلاصه: این سه روایت، نُه سالگی را برای همه تکالیف ثابت نمی‌کنند و روایات دیگر نیز بر موضوعِ خاص دلالت داشتند.

در بین احادیث روزه، زکات، حج، پوشش، نماز و...حدیثی وجود ندارد که دلالت کند بر دختران این تکالیف در نُه سالگی واجب است. در این احادیث قاعدگی، معیار قرار گرفته است.[1]

در پایان مرحلهٔ دوم، وجوهی را که ممکن است برای تعمیم از روایات خاصه گفته شود ذکر کرده و مورد ارزیابی قرار می‌دهیم:

ادلهٔ تکالیف عام است و شامل کودکان و بزرگسالان می‌شود. یعنی ادله‌ای که بر وجوب روزه، حج، زکات، حجاب و... دلالت دارند کودکان و بزرگسالان را در بر می‌گیرند. پس از ادله‌ای که بر رفع قلم از کودک دلالت دارد استفاده می‌کنیم که کودکان استثنا شده‌اند.

در بعضی روایات نُه سالگی (۱،۲،۷) ذکر شده بود که در این سن، یتم و صباوت از بین می‌رود. بدین معنا که شارع و قانون گذار تعبّداً این سن را خروج از صباوت و کودکی قرار داده است. بنابراین، نُه سالگی برای همهٔ تکالیف معیار بلوغ خواهد بود. این استدلال ناتمام است، زیرا:

۱. ادلهٔ تکالیف انصراف دارد وکودکان را شامل نمی‌شود.

۲. در بسیاری از خطاب‌های شرعی عنوان مؤمن موضوع حکم قرار گرفته و شمول آن برای کودکان جای تأمل و تردید است. مانند:

«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاَيُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَاظَهَرَ مِنْهَا».[2]

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِک وَ بَنَاتِک وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ».[3]

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ»[4]

۳. در احادیثی که خروج از یُتم را در سن نُه سالگی بیان داشته، قرینه ای وجود دارد که امر تعبدی شرعی نیست، بلکه واقعاً از یُتم و صباوت خارج شده است.

در حدیث اول چنین آمده بود:

الجارية اذا بلغت تسع سنين ذهبت عنها اليتم و زوجت.

این تزویج نشانهٔ آن است که به طور طبیعی و خارجی به این مرحله رسیده است؛ چنان‌که اشاره کردیم.

در حدیث دوم نیز چنین آمده بود[5]:

ان الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين، ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها.

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۳، ص ۲۹۶ و ج۵، ص ۲ و ص ۳۹۷ و ج ۶، ص۵۴ و ج ۷، ص ۱۶۷ و ج ۸، ص ۳۰.
۲. نور ۳۱:۲۴. ۳. احزاب ۵۹:۳۳. ۴. جمعه ۹:۶۲.
۵. همین کتاب، صفحه ۴۱۹.

در این سخن فرض شده که قبل از خروج از یُتم دختر ازدواج کرده، هم بستری صورت گرفته است و بعد می‌فرماید:

(مالش را به او می‌دهند، یعنی به رشد رسیده و قدرت دخل و تصرف در اموال خویش را پیدا کرده است).

در حدیث هفتم نیز چنین آمده بود[1]:

قال: نعم اذا دخلت علی زوجها ولها تسع سنین، ذهب عنها الیتم ودفع الیها مالها.

در این جا فرض شده این دختر نُه ساله به خانه شوهر رفته و توان دخل و تصرف در اموال خویش را پیدا کرده است.

نتیجه آن که خروج از یتم امر تعبّدی شرعی نیست.

استدلال دوم از دو مقدمه تشکیل شده است:

۱. روایاتی داریم که حد بلوغ را از زمان اقامهٔ حدود قرار داده است:

علی بن فضل نامه به امام می‌نویسد و می‌پرسد: حد بلوغ چیست؟ امام ابوالحسن(ع) می‌فرماید: «ما اوجب علی المؤمنین الحدود».[2] (آنچه که موجب حدّ بر مؤمنان است).

و علی بن فضل می‌گوید: به امام رضا(ع) نامه نوشتم: مردی زنش را سه مرتبه طلاق داده و نمی‌تواند با او ازدواج کند، مگر این که آن زن با دیگری ازدواج کند. حال اگر کودک نابالغ با او ازدواج کرد، می‌توان او را محلل دانست؟ امام فرمود: «لا حتی یبلغ». (نه، مگر این که بالغ شود)

علی بن فضل می‌گوید: نوشتم حدّ بلوغ چیست؟ امام فرمود: «ما اوجب علی المؤمنین الحدود».[3]

این دو حدیث دلالت دارد که نشانهٔ بلوغ همان معیاری است که حدود را لازم‌الاجرا می‌کند.

۲. در روایات متعددی مانند روایات ۱، ۲، ۴، ۵، ۷ از روایات نُه سالگی، این مطلب بیان شده بود وقتی دختران نُه ساله شدند، حدود بر آنان جاری می‌شود. به انضمام این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که نُه سالگی سن بلوغ تمام تکالیف است.

ولی این دلیل نارساست. زیرا:

۱. آن دو حدیث دارای سند قابل قبول نیستند. چون در سند قرب *الاسناد*، علی بن فضل واقع شده و توثیق ندارد. در سند کلینی نیز علی بن فضل واقع شده به اضافه سهل بن زیاد که تضعیف شده است.[4] البته بعید می‌نماید که این ها دو حدیث باشند، بلکه به احتمال قوی یک حدیث بوده و تقطیع شده است.

۲. گفتیم کاربرد واژه بلوغ در فرهنگ فقها مطابق کاربرد آن در فرهنگ احادیث نیست. بلوغ در

---

۱. همین کتاب، صفحه ۴۲۰.
۲. عاملی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱، ح ۷؛ قرب الأسناد، ص ۱۷۵.
۳. همان، ج ۱۵، ص ۳۶۷، ح ۱.
۴. معجم رجال *الحدیث*، ج ۸، ص ۳۳۸.

احادیث غالباً با پسوند ذکر می‌شود. از این روی نمی‌توان از استعمال لفظ بلوغ و مشتقات آن همان معنای فقهی را استفاده کرد.

۳. در ادلهٔ احکام و تکالیف، بلوغ متعلق احکام و دستورات نیست تا بتوان نتیجه‌گیری کرد که بلوغ دختران در نُه سالگی است، پس همهٔ تکالیف بر او واجب است.

۴. در این دو روایت نیز از بلوغ محلّل پرسیده شده نه بلوغ همهٔ تکالیف. از این رو نمی‌توان به سایر موارد تعمیم داد.

نتیجه‌ای که از مرحله دوم به دست می‌آید این است که اگر نُه سالگی را امارهٔ تعبدی دانستیم، تنها در بعضی از مقررات و تکالیف مانند اقامهٔ حدود و... اماریت دارد، اما در نماز، روزه، حجاب، زکات، حج و... معیار بلوغ همان قاعدگی خواهد بود.

مرحلهٔ سوم

با صرف نظر از دو مرحله گذشته و پذیرفتن این که نُه سالگی امارهٔ تعبدی برای همه تکالیف است، در این جا می‌گوییم این ادله معارض دارند. زیرا روایاتی که سن را برای دختران بازگفته به چهار دسته تقسیم شد؛ روایتی که بر ده سالگی دلالت داشت، اختصاص به هم‌بستری با دختران داشت و قابل تعمیم نبود.

حدیثی که هفت سالگی را سن بلوغ قرار داده، گرچه عام بود، ولی از جهاتی مورد ایراد و اشکال است:

۱. سند ضعیف است، چون سند شیخ طوسی به علی بن فضال و علی بن حسن طاطری می‌رسد و هر دو ضعیف هستند.

۲. به نظر می‌رسد این حدیث همان حدیث چهارم از احادیث دال بر نُه سالگی باشد که سلیمان بن حفص نقل کرده بود. زیرا تعبیرهای هر دو حدیث مانند یکدیگر است. سلیمان بن حفص گاهی از امام حسن عسکری(ع) با تعبیر «الرجل» حدیث نقل می‌کند.[1] بنابراین با تحریف در کتابت «سبع» ثبت شده است. صاحب *جواهر*، دو حدیث را با «تسع» نقل کرده است.[2]

۳. چه این ها دو حدیث مستقل باشند یا یک حدیث، کسی به آنها عمل نکرده است و نمی‌تواند عمل کند. زیرا در قسمت اول حدیث، سن بلوغ پسران را هشت سال گفته و بلوغ دختران را با اسم اشاره بر آن مترتب کرده است. قسمت اول که مطرود باشد قسمت دوم نیز مطرود است.

۴. اگر حدیث به صورت هفت سال صادر شده باشد، باز مورد عمل قرار نگرفته است. بنابراین تنها دو طایفه از احادیث باقی می‌ماند:

---

۱. همان، ص ۲۴۴.
۲. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص ۳۶ـ۳۷.

روایاتی که نُه سال را بیان کرده‌اند با فرض این که این سن برای همه تکالیف معیار بلوغ است. روایاتی که سیزده سال را برای دختران ملاک قرار داده که آنها نیز عمومیت داشت و شامل همه تکالیف می‌شد. از میان این احادیث، احادیث ۱، ۲، ۳ معتبرند و برخی فقها بر این مطلب تصریح کرده‌اند. مانند؛ صاحب *حدائق*،[۱] صاحب *جواهر*[۲] و مرحوم سید احمد خوانساری.[۳]

بنابراین، بین این دو دسته از احادیث تعارض واقع می‌شود. اگر احادیث دال بر سیزده سالگی را مقدم نداریم، زیرا در دلالت و سند آنها هیچ ایرادی نیست. ولی در روایات دال بر نُه سال، هم از نظر سند ایراد هست و هم از نظر دلالت، هر دو دسته می‌شوند برابر و هیچ کدام موافق با قرآن نیستند، زیرا در آیات الهی، سن مطرح نشده بود و هیچ کدام موافق عامه نیستند، زیرا اهل سنت، بلوغ دختران را پانزده سالگی به بالا گفته‌اند. حنفیان ۱۵ سال در دختر و پسر، و ابوحنیفه، هیجده سال در پسران و هفده سال در دختران؛ مالکیان هیجده سال؛ شافعیان و حنبلیان در دختران و پسران پانزده سالگی،[۴] و ابن حزم، در *المُحلّی* پایان نوزده سالگی را سن بلوغ دختران و پسران دانسته اند.[۵]

شیخ طوسی پس از نقل این فتاوای اهل سنت نوشته: «مالک و داود از عامه بر این باورند که سن، نشان دهندهٔ بلوغ نیست».[۶]

بعد از تعارض و تعادل دو دسته حدیث تساقط می‌کنند و مرجع کتاب و سنت می‌شود که قاعدگی و بلوغ نکاح را میزان بلوغ معرفی کرده بودند. یا تخییر بین اخبار را ملتزم می‌شویم که در نتیجه، فتوا به نُه سالگی تعیین ندارد، بلکه سیزده سالگی نیز قابل عمل خواهد بود.

در این جا برای تکمیل بحث به دو موضوع را می‌پردازیم:

۱. اجماع فقها ــ بسیاری از فقها ادعای اجماع کرده‌اند بر این که «نُه سالگی مرحله بلوغ دختران است» گفتیم: این اجماع نمی‌تواند دلیل مستقلی باشد، زیرا روایات، مدرک این آرا و نظریات بوده، از این رو این اجماع مدرکی است و باید به خود احادیث نظر کرد و در احادیث نیز چنین دلالتی نیست.

۲. چند شبهه ــ یک. چگونه فقهای بزرگ، تاکنون به این امر توجه نکرده اند؟ در مسائل نظری گوناگونی و اختلاف آرا امری ضروری است. چنین نیست که همهٔ عالمان، همه چیز را در هر

---

۱. بحرانی، پیشین ج ۳، ص ۱۸۳ـ۱۸۴.
۲. نجفی، پیشین، ج ۲۶، ص ۳۴.
۳. خوانساری، پیشین، ج ۳، ص ۳۶۶.
۴. الجزیری، پیشین، ج ۲، ص ۳۵.
۵. گروهی، موسوعة *الفقه الاسلامی المقارن*، ج ۱۱، ص ۱۱۹.
۶. طوسی، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۰.

سطح و زمان بشکافند و ارائه دهند. وگرنه میدان و عرصه‌ای برای رشد اندیشه‌ها باقی نمی‌ماند و باز بودن باب اجتهاد مفهومی نداشت. آیا تا زمان شهید همه فقها آب چاه را قلیل نمی‌دانستند؟ صاحب *جواهر* در این باره می‌نویسد:

ولا استبعاد فی خفاء هذا الحکم علی المتقدمین وظهوره لغیرهم لان مثله غیر عزیز فکم من حکم خفی علیهم وظهر لغیرهم فی الاصول والفروع وربما سمعت ان المرتضی وغیره قد ادّعی الاجماع علی عدم جواز العمل بأخبار الآحاد الذی لاینبغی الشک فی بطلانه... .[۱]

(استبعادی نیست که این حکم بر قدما مخفی بوده و برای دیگران روشن شده باشد، زیرا مانند آن کم نیست. چه بسیار احکامی که بر قدما مجهول ماند و فقهای دوره‌های بعد بدان دست یافتند. این نمونه‌ها در فروع و اصول یافت می‌شوند. شاید شنیده باشی که سید مرتضی و دیگران در این که خبر واحد قابل عمل نیست ادعای اجماع کرده‌اند، با این که شکی در بطلان این رأی نیست).

در همین بحث بلوغ فاضل آبی در شرح سخن علامه که «سن از جمله نشانه‌های بلوغ است» می‌نویسد:

در میزان سن پسران اختلاف است. ولی پانزده سال مورد عمل فقهاست. شاید بتوان روایاتی که پانزده سال را نگفته‌اند (یعنی کمتر از پانزده سال را گفته‌اند) حمل بر آنجایی کرد که پیش از پانزده سالگی محتلم شده یا موی زهار او روییده باشد. زیرا ما دیده‌ایم افرادی که در دوازده و سیزده سالگی محتلم شده‌اند. در حالی که توجه نشده که در همان روایات، سیزده سالگی مرحله بلوغ به شمار آمده است. گرچه در هفده سالگی محتلم شده باشد و نمونه‌های دیگری که در فقه وجود دارد.[۲]

دیگر این که روایاتی که کمتر از پانزده سالگی را مطرح کرده‌اند قابل حمل بر آن سالی که احتلام رخ نداده نیستند.

دو. روی گردانی فقها از روایاتی که بر سیزده سالگی دلالت می‌کنند نشان دهندهٔ خللی است که در چنین روایاتی وجود دارد.

در مرحله اول، در تحلیل روایات بر عدم موضوعیت شرعی سن تأکید شد. در مرحله دوم، اختلاف در سن تکلیف طرح گردید. این دو مرحله نوعی برداشت از حدیث است که روی گردانی

---

۱. نجفی، پیشین، ج ۱، ص ۲۰۳. ۲. همان، ج ۲۹، ص ۱۱۶.

مشهور اثری ندارد. به عبارت دیگر، روی گردانی مشهور در جایی اثر دارد که در فهم حدیث بر یک معنا توافق باشد. ولی در بحث ما دو نوع برداشت از حدیث وجود دارد. مشهور فقها، به گونه‌ای احادیث را فهم کرده‌اند و در این جا، برداشتی دیگر ارائه شد.

افزون بر این، اعراض مشهور در موردی موجب وهن است که روایت معارض وجود نداشته باشد وگرنه، امکان دارد روی گردانی آنان به جهت ترجیح یک دسته از روایات بر دسته دیگر باشد.[1] در این جا چنین است، زیرا روایاتی که سیزده سالگی را ملاک قرار می‌دهند با روایاتی که نُه سالگی را ملاک قرار می‌دهند تعارض دارند. البته اصولیین و فقها نیز بر موهن بودن اعراض مشهور اشکال کرده‌اند.

سه. اگر سن را از اماریّت شرعی بیفکنیم، در مسائل اقتصادی، حقوقی و کیفری هرج و مرج یا عسر و حرج پیش می‌آید زیرا نمی‌دانیم افراد در چه سنی بالغ شده اند.

در تصرفات مالی و ازدواج فقها علاوه بر بلوغ، رشد را نیز معتبر می‌دانند و برای رشد سن خاصی در نظر گرفته نشده است. آیا در این فرض، هرج و مرج یا عسر و حرج پیش می‌آید. و نیز امکان دارد پسران پیش از پایان پانزده سالگی محتلم شوند یا موی درشت بر ناحیه زهار آنان بروید، در این جا چگونه عمل می‌شود.

بنابراین، چنین نیست که با حذف سن با مشکل خاصی مواجه شویم یا در پذیرفتن آن بی مشکل باشیم.

نتیجه

۱. سن خاص، امارهٔ شرعی برای بلوغ دختران نیست بلکه معیار قاعدگی است.

۲. اگر پذیرفتیم که نُه سالگی معیار بلوغ است، دلیلی نداریم که بلوغ تمام تکالیف باشد و مواردی چون نماز، روزه، پوشش، حج، زکات را شامل شود.

۳. اگر گفته شود نُه سالگی بلوغ تمام تکالیف است، در آن صورت با ادله‌ای که سیزده سالگی را معیار بلوغ می‌دانند معارضه خواهد کرد. یا باید از هر دو دسته روایات دست برداشت یا باید در عمل به تخییر فتوا داد.

در نتیجه، معین بودن نُه سال برای بلوغ دختران امری بدون دلیل است.

---

۱. *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، ج ۱، ص ۲۸۷.

فصل هشتم: طلاق

یکی از پدیده‌های حقوقی ـ اجتماعی در زندگی خانوادگی انسان مسئلهٔ طلاق است. در تاریخ بشر این پدیده از سوی اکثر ادیان و نظام‌های حقوقی مورد قبول و پذیرش بوده است. مسئلهٔ طلاق چند پرسش فراحقوقی دارد که بر قوانین مربوط بدان سایه افکنده و به آنها خط می‌دهد.

یکی این است که آیا طلاق امری مشروع و مجاز برای زندگی خانوادگی است؟ یا برای حفظ خانواده باید آن را ممنوع کرد؟ پرسش دوم آن است که اگر طلاق را به عنوان یک پدیدهٔ مشروع پذیرفتیم، اختیار آن به دست کیست؟ زن، مرد، هر دو یا دستگاه قضایی؟

همان گونه که آشکار است، این دو پرسش جان مایهٔ هر مکتب و نظام حقوقی را نسبت به طلاق روشن می‌سازد، تحلیل و پاسخ‌گویی به آنها، تحلیل حقوقی ـ کلامی مسئلهٔ طلاق است.

سایر قوانین و مقررات مربوط به طلاق، فروع و شاخه‌های این پرسش هاست و نیاز به تحلیل جداگانه ندارد.

در این فصل برآنیم این مسئله را از دیدگاه شریعت اسلامی، مورد کاوش و تحقیق قرار داده و تحلیل اسلام را از این دو سؤال نشان دهیم. بر این اساس، مباحث در دو قسمت دنبال می‌شود:

یک. مشروعیت طلاق

دو. اختیاردار طلاق

یک. مشروعیت طلاق

ازدواج و حفظ کیان خانواده از ضرورت‌های زندگی آدمی است. انسان برای تداوم نوع خود، تأمین نیازهای جنسی، و اشباع خواسته‌های عاطفی و روحی به ازدواج و خانواده محتاج است. به هر میزان که این کانون برای بشر ضروری است، به همان اندازه تخریب و بر هم زدن آن نامطلوب است. هر چه آن را بشکند ناپسند است و باید با آن مقابله گردد.

این یک روی سکه است، اما گاه زندگی زن و شوهر به دلیل عدم تجانس اخلاقی و روحی، رقت بار بلکه مرگبار و جهنمی می‌شود که آنان را با سخت‌ترین شیوه می‌سوزاند و مردن را بر زندگی مشترک هزار بار ترجیح می‌دهند. به جز این ،کودکان آسیب فراوان دیده شخصیت و روان آنها آزرده می‌شود. این هم روی دیگر سکه است.

در چنین وضعی کدام رویه را باید مقدم داشت؟ و چگونه باید تصمیم گرفت؟

از یک طرف گفته می‌شود جدایی زن و شوهر عداوت و کینه‌توزی چند خانواده را به دنبال دارد، کودکان بی‌سرپناه شده، محبت مادری و رعایت پدری را از کف می‌دهند، یتیمانی خواهند بود که کمتر طعم مهربانی و نظارت و تربیت را می‌چشند. و از طرف دیگر، گفته می‌شود اگر زن و شوهر با اعمال راه‌های اصلاحی به سازگاری و توافق دست نیافتند، زندگی آنها علاوه بر آن‌که ضایعات طلاق را به همراه دارد یعنی خانواده ها نسبت به یکدیگر عداوت و کینه پیدا می‌کنند، کودکان مزهٔ محبت مادر و سرپرستی پدر را نخواهند چشید؛ زوجین در جنگ و نزاع شبانه‌روزی به سر می‌برند و در آتشی که خود آن را به پا کرده بیش از دیگران می‌سوزند.

این مفاسد گونه‌گون، انتخاب و ترجیح را دشوار کرده و چندگانگی در قوانین را نسبت به طلاق به دنبال داشته است البته به جز مفاسد یاد شده نوع نگرش ادیان و جوامع به زن و مرد در تصمیم‌گیری آنها نسبت به طلاق مؤثر بوده است. یعنی تلقی آنها از جایگاه زن و مرد در خلقت و نظام اجتماعی نیز در انتخاب و ترجیح اثر گذاشته است. از این رو دیده می‌شود که در برخی مکاتب و ادیان طلاق به طور کلی منع شده و برخی دیگر آن را بدون قید و شرط پذیرفته‌اند و گروه سومی آن را محدود ساخته و موانعی برای اجرای آن پیش نهاده‌اند. در میان گروه سوم نیز آرا و نظریه‌های متفاوتی دیده می‌شود. شریعت اسلامی در زمرهٔ گروه سوم قرار دارد، یعنی طلاق را به صورت محدود و مقید پذیرفته است. در این جا ابتدا فهرست وار اقوال و دیدگاه‌های مختلف را برشمرده و سپس به تحلیل دیدگاه اسلام می‌پردازیم.

همان گونه که یاد شده نظریه کلان در اصل طلاق وجود دارد. در این جا نخست گزارشی از ادیان و مکاتب ارائه کرده و سپس به معرفی و تحلیل دیدگاه شریعت اسلامی می‌پردازیم:

الف - ممنوعیت طلاق

مسیحیان کاتولیک طلاق را جایز نمی‌دانند، آنان با استناد به متون کتب مقدس یعنی تورات و انجیل و نیز با تکیه بر این مطلب که ازدواج امری قدسی است که انفصال بر نمی‌دارد و این که ازدواج یک قانون طبیعی است که با تداوم حفظ می‌شود، معتقدند جدایی زن و مرد تنها با مرگ است. نهایت چیزی که آنان پذیرفته‌اند تفریق جسمانی است. که زن و مرد گرچه جدا از هم

زندگی می‌کنند، اما علقه ازدواج گسسته نیست و حق ازدواج مجدد ندارند.[۱]

برخی از کشورها که متأثر از آئین کاتولیک بودند نیز، همین رویه را داشتند تا اینکه مجبور به الغاء آن شدند.

ایتالیا

«قانون طلاق در ایتالیا، پس از کشمکش‌های زیاد بین طرفداران و هواداران کلیسا، در سال ۱۹۷۰ میلادی به تصویب رسید و به دادگاه، اجازه داد که در موارد مندرج در مادهٔ ۳ آن قانون پس از احراز عدم امکان سازش بین زوجین حکم طلاق صادر نماید».[۲]

انگلستان

«تا اواسط قرن نوزدهم در انگلستان فقط با تصویب پارلمان، طلاق امکان‌پذیر بود که به علت صعوبت و هزینهٔ سنگین و صرف وقت طولانی کم‌تر کسی از این طریق اقدام می‌کرد.

دادگاه‌های انگلیس براساس قوانین کلیسایی مجاز به صدور حکم طلاق نبودند و تنها در دو مورد حکم به جدایی زن و شوهر صادر می‌شد بی آنکه زن و شوهر پس از جدایی حق ازدواج داشته باشند».[۳]

ب - اباحهٔ طلاق

منظور از اباحهٔ طلاق آن است که مکتب یا آئینی، طلاق را بدون سبب معقول، تجویز کند و به مرد یا زن این حق را داده باشد که هرگاه خواستند بتوانند از یکدیگر جدا شوند. البته این سخن بدان معنا نیست که اسباب معقول را برای طلاق کنار گذارند، بلکه به این معنا است که در جانب اسباب و علل معقول طلاق، جز آن را نیز اجازه دهند.

گفته می‌شود در ژاپن قدیم طلاق به گونه‌ای مطلق مورد قبول بود.[۴] ایران باستان نیز همین وضع را داشت.[۵] در هندوستان در دورهٔ سلطه زن همین وضع حاکمیت داشت.[۶]

در میان آئین‌های آسمانی فرقه‌ای از یهودیان یعنی ربانیون (آنان که اجتهاد در متون دینی را روا می‌دانند) به اباحهٔ طلاق ملتزم‌اند.[۷]

در عربستان قبل از اسلام نیز اباحهٔ طلاق حاکمیت داشت.[۸]

---

۱. الزلمی، مصطفی ابراهیم، *مدی سلطان الإرادة فی الطلاق*، مطبعة العانی، بغداد ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م ج ۱، ص ۱۳۷ـ۱۴۲.
۲. محقق داماد، *حقوق خانواده*، ص ۴۸۵.
۳. همان، ص ۴۸۹.
۴. الزلمی، پیشین، ج ۱، ص ۵۹.
۵. همان، ص ۵۶ـ۵۷.
۶. همان، ص ۴۴ و ۴۹.
۷. همان، ص ۱۰۹ـ۱۱۰.
۸. همان، ص ۹۸.

در قرون جدید نیز برخی کشورها چون برخی ایالت‌های امریکا[1] و هم چنین کشور شوروی[2] از چنین اباحه‌ای طرفداری می‌کردند.

ج - محدودیت طلاق

بیشترین شکل پذیرفتهٔ طلاق در تاریخ بشر طلاق مقید و محدود است. بدین معنا که طلاق را با وجود اسباب و علل خاص باور دارند. نه منع مطلق را پذیرفته و نه آن را بدون سبب تجویز کرده‌اند.

در عراق قدیم طلاق با اسبابی چون نازایی زن، ارتکاب جرم، غیبت زوج و... مورد قبول بود.[3]

در هندوستان در مرحله سیطرهٔ ادیان و پدرسالاری طلاق در صورت خیانت توافق و بدخلقی زوجین مورد پذیرش بود.[4]

در چین نیز طلاق با اسباب و علل هشت‌گانه‌ای (نازایی، خیانت زن، عدم احترام به خانوادهٔ شوهر، دزدی، غیرت، مرض‌های صعب العلاج یا واگیر، منش مشکوک داشتن و پرگویی) جایز بود.[5]

در یونان قدیم خیانت و نازایی مجوز طلاق بود.[6] در یونان جدید طبق قانون ۱۹۴۶ طلاق محدود به نُه سبب است:[7] زنا، تعدّد ازدواج، قصد جان کردن، قهر کردن عمدی، تیرگی روابط، جنون، جذام، غیبت و ناتوانی جنسی.

فرقهٔ قرائیون از آئین یهود به محدودیت طلاق عقیده داشتند.[8] همان گونه که فرقه‌های ارتدوکس و پروتستان چنین رأیی دارند.[9]

این گزارش مختصری از عقاید و آرا پیرامون طلاق بود. اینک به بررسی این مسئله در شریعت اسلامی پرداخته و رأی راجح را عرضه می‌کنیم.

د - مشروعیت طلاق در شریعت اسلامی

در شریعت اسلامی طلاق مورد پذیرش واقع شده است. اما آیا جواز آن مطلق است یا محدود؟ به تعبیر دیگر، آیا پذیرش آن با وجود اسباب و علل خاص است یا بدون سبب نیز تجویز شده؟ این مطلبی است که در این جا باید بدان پرداخت:

غالب فقیهان مذاهب فقهی، طلاق را امری مطلق می‌انگارند. زیرا نهایت سخنی که مطرح

---

۱. محقق داماد، پیشین، ص ۴۹۲-۴۹۳. ۲. همان، ص ۴۹۵.
۳. الزلمی، پیشین، ص ۱۴-۳۶. ۴. همان، ص ۴۹. ۵. همان، ص ۵۲.
۶. همان، ص ۶۵. ۷. همان، ص ۶۸-۷۴. ۸. همان، ص ۱۱۶-۱۱۷.
۹. همان، ص ۱۴۳ - ۱۶۸.

می‌کنند این است که طلاق در فرض سازگاری اخلاقی کراهت دارد. همان‌گونه که شیخ طوسی[۱]، فیض کاشانی[۲] و صاحب جواهر[۳] از فقهای شیعه و جزیری[۴] از فقهای اهل سنت گفته‌اند.

برخی از آنان جوازی را که اعم از اباحه و کراهت است در ضمن مباحث فقهی خویش به اثبات رسانده‌اند. شیخ طوسی در *مبسوط*،[۵] ابن ادریس،[۶] مالکی و برخی از فقیهان حنفی[۷] نیز چنین رأیی را اتخاذ کرده‌اند.

در این فرض، طلاق بدون سبب صحیح است نهایت آن‌که، طلاق دهنده مرتکب عمل مکروهی شده است.

در مقابل گروهی اندک از فقیهان به حرمت طلاق بدون سبب فتوا داده‌اند. رأی صحیح نزد حنفیان چنین است.[۸]

غزالی گفته است:

> طلاق در صورتی مباح است که ایذاء باطل در آن نباشد، چراکه هرگاه مردی زنش را طلاق دهد، زن آزرده می‌شود و آزردن دیگری روا نیست مگر جنایتی از سوی زن صورت یافته باشد یا ضرورتی از سوی مرد باشد. خداوند فرموده است اگر از شما فرمانبرداری کردند بر آنها بغی روا مدارید.[۹]

ابن تیمیه گفته است: «اگر نیاز، وادار به طلاق نمی‌کرد، ادلهٔ اقتضای حرمت داشت».[۱۰]

برخی دیگر نیز بر حرمت استدلال کرده‌اند.[۱۱]

می‌دانیم که در فقه اسلامی با وجود برخی عیوب در زن و مرد حق فسخ نکاح وجود دارد، مانند جنون، جذام، کوری، زمینگیری و... گرچه فسخ با طلاق تفاوت هایی در آثار حقوقی دارد اما از نظر حل بن‌بست‌های ازدواج همان اثر بر آن مترتب است.

بنابراین، چنین جدایی با اسباب و علل معقول و متناسب با حکمت تشریع ازدواج صورت می‌پذیرد. اما همهٔ علل معقول که می‌تواند مجوز جدایی باشد در این ها منحصر نیست، بدین جهت تشریع طلاق مکمل آن است. اسبابی چون عدم سازگاری اخلاقی، نازایی، اعتیاد و... می‌تواند از این علل معقول برشمرده شود.

آیا در غیر علل یادشده اجرای طلاق با هیچ محذور حقوقی و فقهی مواجه نیست؟ چنان‌که

---

۱. *المبسوط*، ج ۵، ص ۳.
۲. *مفاتیح الشرایع*، ج ۲، ص ۳۱۲.
۳. جواهرالکلام، ج ۳۲، ص ۱۱۶.
۴. *الفقه علی المذاهب الأربعة*، ج ۴، ص ۲۹۶.
۵. طوسی، پیشین، ج ۵، ص ۲.
۶. *السرائر*، ج ۲، ص ۶۶۲.
۷. الجزیری، پیشین، ج ۴، ص ۲۹۶.
۸. همان
۹. *احیاء علوم الدین*، ج ۲، ص ۵۵.
۱۰. الزلمی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۲.
۱۱. موسوی، کاظم، *مجلهٔ زنان*، ش ۲۳، ص ۴۸.

یاد شد فقیهان کمتر به ناروایی آن از جهت حکم تکلیفی و مشکلات اجرایی و وضعی آن نظر داده‌اند. در اثبات کراهت قصوری در ادله نیست، از این رو بسیاری از فقیهان بدان تصریح کرده و صاحب *وسائل الشیعه* عنوان اولین باب از احادیث طلاق را چنین قرار داده است:

باب کراهة طلاق الزوجة الموافقة وعدم تحریمه.[۱]

(باب کراهت طلاق دادن همسر سازگار و حرام نبودن آن).

حرمت طلاق

لکن اثبات حرمت طلاق در صورتی که وجهی معقول به همراه ندارد دشوار نیست. برای اثبات حرمت به ادله‌ای از قرآن، حدیث و عقل می‌توان تمسک جست:

الف - قرآن

دو اصل از قرآن را می‌توان شاهد گرفت.

۱) «فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَتَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً».[۲]

(اگر زنان شما سازگاری دارند، نباید راه ستم پیشه کنید).

در فرض سازگاری همسر خداوند راه بغی را منع نموده و طلاق مصداق بغی است.

۲) «عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً».[۳]

(با زنان به نیکی و معروف رفتار کنید، سپس اگر از آنان خوشتان نیامد، چه بسا از چیزی بدتان آید و خدا در آن خیر فراوان قرار دهد).

طلاق دادن زن بدون جهت یا حتی کراهت داشتنی که قابل تحمل باشد خلاف عشرت به معروف است که مورد فرمان خداست.

ب - روایات

احادیث فراوانی با تعابیر مختلف بر این امر دلالت دارد:

عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «قال رسول الله(ص)... و ما من شیء ابغض الی الله عزوجل من بیت یخرب فی الاسلام بالفرقة یعنی الطلاق».[۴]

امام صادق(ع) فرمود که رسول خدا فرمود: «هیچ چیز نزد خداوند مبغوض‌تر نیست از خانه‌ای که با طلاق خراب گردد.

عن ابی عبدالله(ع) قال... وما من شیء ابغض الی الله عزوجل من الطلاق... .[۵]

---

۱. وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۲۶۶.
۲. نساء، ۳۴:۴.
۳. نساء ۱۹:۴.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۶۶، ب ۱، ح ۱.
۵. همان، ص ۲۶۷، ح ۲.

(امام صادق(ع) فرمود: هیچ چیز نزد خداوند از طلاق مبغوض‌تر نیست).

«عن طلحة بن زید، عن ابی‌عبدالله(ع) قال سمعت ابی یقول: ان الله عزوجل یبغض کل مطلاق وذواق».[۱]

امام صادق(ع) فرمود: پدرم می‌فرمود که خداوند طلاق دهندهٔ تنوع‌طلب و هوس‌باز را مبغوض می‌دارد.

«قال(ع): تزوجوا ولاتطلقوا فان الطلاق یهتز منه العرش».[۲]

(فرمود: ازدواج کنید و طلاق مدهید، زیرا عرش از آن می‌لرزد).

«فقال رسول الله(ص): ان الله عزوجل یبغض او یلعن کل ذواق من الرجال وکل ذواقة من النساء».[۳]

(رسول خدا(ص) فرمود: خداوند مبغوض می‌دارد یا لعنت می‌کند زنان و مردان هوس‌باز را).

به جز این ها احادیث دیگری نیز بر همین مضامین تأکید دارد،[۴] و برخی از این سندها اعتبار رجالی دارد.[۵] آنچه ممکن است استدلال به روایات را در اثبات حرمت سست کند حدیثی است که از طلاق به عنوان مبغوض‌ترین حلال یاد کرده است:

عن ابی‌عبدالله(ع) قال: ما من شیء مما احله الله ابغض الیه من الطلاق وان الله عزوجل یبغض المطلاق الذوّاق.[۶]

(امام صادق(ع) فرمود: هیچ حلالی مبغوض‌تر از طلاق نیست و خداوند طلاق‌دهندگان متذوّق را مبغوض می‌دارد).

این حدیث گذشته از ارسال در سند، در دلالت بر آنچه گفته شد ناتمام است. زیرا حدیث دو عبارت دارد، در عبارت اخیر بر طلاق بدون سبب نظر داشته و آن را مبغوض خداوند معرفی می‌کند. در این عبارت سخن از امر حلال نیست. در این جا به گونه‌ای مطلق، مبغوض شمرده شده است. ولی در عبارت اول طلاق را مبغوض‌ترین حلال دانسته است. این عبارت مختص آنجا می‌شود که طلاق سببی دارد و طلاق دادن حلال است، اما حلالی که مبغوض است تا آنجا که دیگر قابل تحمل نباشد.

شاهد بر این دعوا این است که اگر چنین معنا نکنیم عبارت دوم تأکید خواهد شد زیرا مبغوضیت در جملهٔ اول آمده و تأسیس اولی از تأکید است. و نیز جمله اول تخصیص خورده است زیرا گاهی طلاق واجب است و گاه استحباب پیدا می‌کند در آن صورت دیگر مبغوضیت معنا ندارد. بنابراین دایره‌اش محدود می‌شود.

---

۱. همان، ح ۳.
۲. همان، ص ۲۶۸، ح ۷.
۳. همان، ح ۶.
۴. *وسائل الشیعة*. ج ۱۵، ص ۲۶۶ـ ۲۶۸ و ص ۴۸۹ـ ۴۹۰.
۵. مانند حدیث اول، ششم، سوم و...
۶. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۶۷، ح ۵.

خلاصه، آنچه عرش را می‌لرزاند و مورد بغض و لعن الهی قرار گرفته شده، نمی‌تواند امری مکروه باشد.

ج - عقل

عقل می‌گوید ازدواج برای مصلحت فرد و جامعه تشریع شده تا نوع انسانی باقی بماند، انسان ها در آن کانون تربیت شوند، غرایز و خواسته‌های خود را در ضمن آن اشباع کنند. ابطال این مصلحت در صورتی که مصلحت مهم‌تر در میان نباشد مفسده است، و مفسده را عقل ناروا می‌بینند.[۱]

خلاصه حرام دانستن طلاق بدون سبب و علت امر دشواری نیست و این ادله می‌تواند کافی باشد.

در مقابل برای جواز طلاق به ادله‌ای استناد شده که حقیقتاً نقدپذیر است:[۲]

۱) لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً".[۳]

(اگر زنانی را که با آنان نزدیکی نکرده‌اید و مهری برایشان مقرر نداشته‌اید طلاق گویید، گناهی نکرده‌اید).

گفته می‌شود نفی جناح به معنای جواز است. ولی باید گفت این آیه مبارکه برخلاف نظر استدلال کننده است، زیرا رفع جناح بدان معنا است که این کار محذور و منعی دارد و در این صورت خاص یعنی قبل از زفاف و تعیین مهریه منع برداشته شده و جواز در مورد خاصی را نمی‌توان تعمیم داد. بنابراین، اگر این آیه مبارکه بر حرمت و منع دلالت نکند، قطعاً بر جواز بدان معنا که گفتند دلالتی ندارد.[۴]

۲) به سیرهٔ پیامبر(ص) و برخی صحابه در طلاق همسران خویش تمسک کرده‌اند.

جواب آن است که فعل خاص پیامبر دلالت دارد که پیامبر مرتکب عمل حرام نمی‌شود، اما این فعل دلالت ندارد که طلاق پیامبر بدون سبب بود. همین سخن در باب طلاق صحابه نیز جاری است، گذشته از آن که به صرف صحابی بودن فعلشان قابل استناد نیست.

۳) روایاتی که طلاق را ابغض الحلال دانسته است. از این روایات در بحث گذشته پاسخ گفتیم.

---

۱. الزلمی، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۹. ۲. همان، ص ۱۷۷ـ۱۸۳، مجلهٔ زنان، ش ۳۲، ص ۴۶ـ۴۹.

۳. بقره ۲:۲۳۶.

۴. قابل ذکر است که در آیهٔ ۲۲۹ از سورهٔ بقره نیز رفع جناح شده، آنجا که فرموده است:
«إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ».
در این آیه نیز همان گونه که روشن است در فرضی نفی جناح شده که هر دو می‌ترسند حدود خدا را اقامه نکنند بنابراین طلاق بدون سبب نیست و نمی‌توان از این آیه عمومیت جواز طلاق را استفاده کرد.

۴) اجماع. بدین معنا که فقها از گذشته تا به حال بر جواز طلاق اتفاق دارند. در جواب باید گفت:

اولاً: بسیاری از فقها متعرض این مسئله که طلاق درکجا جایز و درکجا ممنوع است نشده‌اند تا بتوان تحصیل اجماع کرد. شاهد این مطلب کتب فقهی آنهاست. زیرا آنان از ابتدا وارد مباحث طلاق شده‌اند بدون آن‌که متعرض مباحث کلی طلاق از این دست شوند.

ثانیاً: تعدادی از آنها تصریح به کراهت کرده‌اند که در بحث قبل نقل شد بنابراین اجماع باقی نیست.

ثالثاً: به فرض گفته باشند، مستند آنها آیات و روایات است و چنین اجماعی دلیل مستقل نیست بلکه باید خود آیات مورد بررسی قرار گیرد. نتیجه آن‌که دلیلی بر جواز و اباحهٔ طلاق بدون مصلحت و سبب در دست نیست بلکه دلیل بر حرمت آن و لااقل کراهت آن قائم است.

اگر چنین امری ثابت شد، حکومت‌های الهی می‌توانند برای جلوگیری از این منکر مقررات و قوانینی وضع کرده و جلوی آن را بگیرند.

بر این اساس تشریع اصل طلاق چیزی است که با فطرت بشر سازگار است، همان گونه که محدود ساختن آن نیز امر فطری دیگر است که بر طبق مصالح زندگی انسان است.

همین امر در غالب دوره‌های زندگی بشر نیز حاکم بوده است، چنان که در صفحات قبل گذشت و خود گواهی است بر این که طلاق امری عقلایی ـ انسانی است و حتی اگر دلیل شرعی نیز بر آن قائم نشود، سیرهٔ عقلایی می‌تواند رهگشا باشد.

دو. اختیاردار طلاق

حال که روشن شد طلاق فی الجمله امری مباح است و در مواردی خاص از آن گریزی نیست، دومین بحث آن است که اختیار آن به دست چه فردی یا چه مقامی باشد؟

در تاریخ زندگی انسان‌ها بیشتر مرد عهده‌دار امر طلاق بوده، گرچه گاهی نیز این امر به دست زنان سپرده شده است.[1] در دوره‌های اخیر این اختیار به محاکم قضایی سپرده شده و زن و مرد هر دو می‌توانند از دادگاه تقاضای طلاق کنند.

در این بخش می‌خواهیم بیان کنیم در شریعت اسلام این امر به دست کیست؟ ایرادها و شبهاتی که وارد می‌شود چگونه قابل پاسخ گویی است؟ آیا به جز رأی مشهور که حاکم بر فقه است، رأی دیگری می‌توان ارائه کرد یا خیر؟

این‌ها پرسش‌هایی است که امید است در پایان این بحث پاسخی روشن بیابد.

---

۱. الزلمی، پیشین، ج ۱، ص ۳۹، طلاق در وادی نیل به دست زنان بود. و ص ۴۹، طلاق در هند قدیم در اختیار زنان قرار داشت. در ایران نیز در برخی دوره‌ها طلاق در اختیار زن بود. ر.ک: حجازی، بنفشه، زن به ظن *تاریخ*، ص ۱۳۷.

در این بخش نخست باید دانسته شود که جدایی چه مشکلی را از زندگی خانوادگی می‌خواهد بردارد و سپس ببینیم راه حل‌های فرضی در این زمینه کدام است، آن‌گاه رأی مشهور فقها را به تفصیل بیان کرده و در پایان تئوری خود را براساس ادله و متون دینی ارائه کنیم. این ها مباحث چهارگانه‌ای است که به ترتیب به طرح آن می‌پردازیم:

۱. مشکلات زندگی خانوادگی

جدایی چه مشکلی را می‌خواهد حل کند که قوانین باید در راستای آن تدوین و تنظیم گردد.

گاه ممکن است مرد از زندگی ناراضی باشد و نخواهد یا نتواند به زندگی ادامه دهد و طلاق را برای حل مشکل طلب کند. گاه زن از زندگی ناراضی است و خواهان تداوم زندگی نیست، یا طاقت ادامه دادن از او سلب شده است. ممکن است نارضایتی برای هر دو باشد، بدین معنا که زن و شوهر هر دو زندگی را قابل تداوم نمی‌یابند و تداوم آن را برای خویش زیان بار می‌بینند.

این ها مشکلاتی است که در زندگی مشترک خانوادگی ممکن است روی دهد و جدایی زن و مرد راه حل این مشکل خواهد بود.

۲. راه‌حل‌های فرضی

صور فرضی جدایی زن و مرد از این قرار است:

الف - اختیار جدایی فقط در انحصار مرد باشد.

ب - اختیار جدایی تنها در انحصار زن باشد.

ج - اختیار جدایی تنها به محکمه و دستگاه قضایی سپرده شود.

د - طلاق تنها با توافق و رضایت طرفین قابل تحقق باشد.

ه - اختیار جدایی در انحصار مرد و در شرایطی خاص، در اختیار محکمه باشد.

و - اختیار جدایی در انحصار زن و در شرایطی هم محکمه بتواند دخالت کند.

ز - زن و مرد هر کدام بتوانند مجری طلاق باشند و دستگاه قضایی ناظر بر اجرا باشد.

به جز این ها صور ترکیبی دیگری نیز می‌توان ارائه کرد که چندان معمول نیست.

اگر طلاق تنها به دست مرد باشد، ممکن است از این اختیار سوء استفاده کند و زن را با این‌که تمایل به زندگی دارد طلاق دهد، به ویژه اگر پذیرفته شود که طلاق بدون سبب نیز صحیح است، گرچه مرد مرتکب حرام یا مکروهی شده است. یا این‌که زن را سالیان سال اذیت و آزار دهد و در عین حال حاضر به طلاق نشود، بنابراین اگر طلاق تنها به دست مرد سپرده شود این دو محذور را به دنبال خواهد داشت. آنچه الآن در سیستم قضایی کشور با آن رو به رو هستیم همین است. یا به آسانی زن را طلاق می‌دهد یا سال‌ها زن را معطل می‌گذارد و طلاق نمی‌دهد.

اگر طلاق تنها به دست زن باشد نیز همین مشکلات را دارد، به اضافه این که می‌گویند زن احساساتش بیشتر از مردان است و زودتر اقدام به طلاق خواهد کرد.

اگر طلاق فقط در اختیار دستگاه قضایی باشد، گاه دو طرف رضایت دارند و نیاز به مراجعه به دستگاه قضایی نیست. گاه اثبات و احراز آن در دادگاه امری دشوار است. به علاوه که رجوع به دادگاه، گاه مستلزم کشف اسرار خانواده است که زوجین بدان راضی نیستند.

اگر طلاق منحصر باشد به صورت توافق و رضایت طرفین، باز هم با مشکل رو به رو است، زیرا هر یک می‌تواند طرف مقابل را اذیت کرده و به طلاق تن ندهد.

ایرادهای صورت پنجم و ششم نیز از توضیحات قبل آشکار است.

براین اساس، حال که طلاق گاهی برای زندگی ضرورت دارد، قانون‌گذار باید به گونه‌ای عمل کند که قانون حلال مشکل شود، نه این که خود مشکلات را افزون کند.

۳. رأی مشهور فقیهان

فقهای اسلامی بر این باورند که طلاق از آن مرد است، لکن در شریعت اسلامی تدابیری اندیشیده شده که اولاً مرد نتواند از این حق سوء استفاده کند، و ثانیاً حق زن نیز احقاق شود و مرد نتواند آن را تضییع کند.[۱]

ابتدا ادله‌ای را که ممکن است مشهور برای اختیارداری مرد، در امر طلاق اقامه کند بیان داشته و سپس تدابیر گفته شده را بازگو خواهیم کرد و در انتها به نقد این تئوری می‌پردازیم.

الف - ادله انحصار طلاق به مرد

۱) بسیاری از آیات قرآن و احادیث در ضمن بازگو کردن احکام طلاق مردان را مخاطب و آنها را مورد امر و نهی قرار داده است. این آیات و روایات به صورت ضمنی گوشزد می‌کند که مرد حق طلاق دارد وگرنه می‌بایست از خطاب مشترک استفاده شود یا زنان نیز مانند مردان مورد خطاب قرار گیرند، مثلاً در آیات قرآن این تعابیر دیده می‌شود:

«عَسَى رَبُّهُ انْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ».[۲]

«شاید اگر شما را طلاق گوید پروردگارش به جای شما زنانی بهتر از شمایش دهد».

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ».[۳]

«ای پیامبر، اگر زنان را طلاق می‌دهید به وقت عده طلاقشان دهید».

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ».[۴]

---

۱. الزلمی، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۱ـ۲۱۰؛ گواهی، زهرا، بررسی حقوق زنان در مسئلهٔ طلاق، ص ۳۳ـ۳۶.

۲. تحریم ۶۶:۵. ۳. طلاق ۶۵:۱. ۴. احزاب ۳۳:۴۹.

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون زنان مؤمن را نکاح کردید و پیش از آن‌که با آنها نزدیکی کنید طلاقشان گفتید).

«وَاذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ».[۱]

(هرگاه زنان را طلاق دادید و مهلتشان سرآمد، یا آنان را به نیکو وجهی نگه دارید یا به نیکو وجهی رها سازید).

و آیات دیگری که با این چنین خطاب هایی به تشریح احکام طلاق پرداخته است.[۲]

در احادیث نیز این روش به چشم می‌خورد که تنها به ذکر دو نمونه اکتفا می‌شود:

فقال ابوالحسن(ع): من طلّق امرأته ثلاثاً للسنة فقد بانت منه.[۳]

(امام کاظم(ع) فرمود: هر کس زنش را سه بار طبق سنت طلاق دهد از او جدا می‌شود).

قال ابوعبدالله(ع): فی الرجل یطلق امرأته، له ان یراجع.[۴]

(امام صادق(ع) فرمود: مردی که زنش را طلاق می‌دهد، می‌تواند رجوع کند).

در همین دلیل، خوب است اشاره شود که در آیات و احادیث از زن به عنوان «مطلّقه» با صیغهٔ اسم مفعول یاد شده که نشان می‌دهد طلاق دهنده مرد است.

نکته‌ای را که باید بدان توجه کرد این است که در دلالت احادیث به این مقدار تردیدی نیست لکن نمی‌توان از این ها استفادهٔ حصر کرد به گونه‌ای که اگر دلیلی طلاق را به غیر شوهر داد با این ادله ناسازگار باشد.

۲) حدیث «الطلاقِ بید من اخذ بالساق».

این حدیث در منابع اهل سنت چنین نقل شده است:

حدثنا محمد بن یحیی ثنایحیی بن عبدالله بن بکیرثنا ابن لهیعة عن موسی بن ایوب الغافقی عن عکرمة عن ابن عبدالله قال اتی النبی(ص) رجل فقال یا رسول الله ان سیدی زوجنی امته و هو یرید ان یفرق بینی وبینها قال: فصعد رسول الله المنبر فقال: یا ایها الناس ما بال احدکم یزوج عبده امته ثم یرید ان یفرق بینهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق.

فی الزوائد: فی اسناده ابن لهیعة وهو ضعیف.[۵]

(مردی نزد رسول خدا(ص) آمد و گفت: مولایم کنیزش را به عقد من درآورده و حال

---

۱. بقره ۲:۲۳۱.

۲. مانند سورهٔ بقره، آیات ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۱؛ سورهٔ طلاق، آیات ۲، ۴، ۶.

۳. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۳۵۱، ب ۳، ح ۶.

۴. همان، ص ۳۷۶، ب ۱۷، ح ۲.

۵. سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۷۱، ب ۳۱، ح ۲۰۸۱؛ *کنز العمال*، ج ۹، ص ۶۴۱، ش ۲۷۷۸۰.

می‌خواهد بین ما جدایی افکند. رسول خدا به منبر رفت و فرمود: ای مردم چرا هر یک از شما برده و کنیزش را به عقد یکدیگر در می‌آورد و سپس می‌خواهد میان آنها جدایی افکند. همانا طلاق از آن کسی است که ساق را می‌گیرد). مراد از «ساق گرفتن» هم‌بستر شدن است.)

این حدیث با تفاوت‌های مختصری نیز نقل شده است، چون:

الطلاق بید من اخذ بالساق.[1]

انما الطلاق لمن اخذ بالساق.[2]

این حدیث در کتب معتبر حدیثی شیعه نیامده و تنها در برخی کتب حدیث نقل شده[3] و فقیهانی چون صاحب *جواهر* و شهید ثانی[4] و خواجویی[5] بدان استناد کرده‌اند.

باید دانست که این حدیث سند معتبری در منابع اهل سنت و شیعه ندارد، زیرا در بسیاری از موارد بدون سند نقل شده و تنها در یک مورد سند دارد، آن هم به تعبیر ابن هیثم برخی راویان آن چون ابولهیعه ضعیف است. گذشته از ضعف سند نسبت به دلالت آن نیز نکاتی باید ملحوظ گردد:

اولاً از این روایت نمی‌توان انحصار طلاق را در شوهر استفاده کرد. مرحوم خواجویی رساله‌ای تحریر و در ضمن آن اثبات کرده که این انحصار نسبی است[6] لذا فقیهان طلاقِ ولی را جایز می‌دانند و حتی گاه طلاق حاکم را مجاز می‌دانند. یا این‌که اگر زن در ضمن عقد شرط طلاق کند بسیاری از فقها آن را صحیح دانسته و زن را ذی‌حق در اجرای طلاق می‌دانند. بنابراین اگر دلیلی دلالت داشت که زن در بعضی موارد بدون شرط هم حق طلاق دارد، با این حصر ناسازگاری ندارد زیرا این حصر نسبی است.

از این گذشته برخی را عقیده بر این بود که از شخصیت پیامبر به دور است که بفرماید: «طلاق به دست کسی است که ساق را بگیرد».

در هر حال، این روایت به تنهایی نمی‌تواند وافی به مقصود مشهور باشد.

۳) روایاتی که دلالت دارد، دعای پنج گروه مستجاب نمی‌شود: یک گروه مردان‌اند که اختیار طلاق به دست آنهاست و همسرشان آنان را اذیت و آزار می‌دهد و اقدام به طلاق نمی‌کنند مانند:

---

۱. *کنز العمال*، ج ۹، ص ۶۴۰، ش ۲۷۷۷۰ به نقل از *مجمع الزوائد*، ج ۴، ص ۳۳۴.
۲. شوکانی محمد بن علی، *نیل الأوطار*، ج ۶، ص ۲۳۸.
۳. رک: *عوالی اللئالی*، ج ۱، ص ۲۳۴، ش ۱۳۷، *درر اللئالی*، ج ۲، ص ۲.
۴. نجفی، پیشین، ج ۳۲، ص ۵، ۲۳؛ *شرح لمعه*، ج ۳، ص ۱۳۹. رحلی.
۵. خواجویی، محمد اسماعیل، *الرسائل الفقهیة*، دار الکتاب الإسلامی، قم ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۹.
۶. همان.

محمد بن علی بن الحسین فی (الخصال) عن محمد بن موسی بن المتوکل، عن محمد بن یحیی، عن محمد بن احمد بن علی الکوفی، عن محمد بن الحسین، عن محمد بن حماد الحارثی، عن ابی عبدالله(ع) قال: قال رسول الله(ص): خمس لایستجاب لهم: رجل جعل بیده طلاق امرأته وهی تؤذیه وعنده ما یعطیها ولم یخل سبیلها.[۱]

(رسول خدا(ص) فرمود: دعای پنج گروه مستجاب نگردد: یکی مردی که اختیار طلاق در دست اوست وهمسرش وی را اذیت کند و می‌تواند حق زن را بپردازد، لیکن زنش را طلاق ندهد).

روایات دیگری نیز با همین مضمون وجود دارد که دلالت می‌کند، امر طلاق به دست مرد است.[۲] به جهت اختصار به نقل همین حدیث اکتفا شد.

دلالت این ها بر اختیارداری طلاق قابل قبول است ولی از آن حصر نمی‌توان استفاده کرد، به جهت همان توضیحاتی که در حدیث «الطلاق بید من اخذ بالساق» گفته شد.

۴) حدیث «الطلاق للرجال والعدة للنساء».

این حدیث در منابع اهل سنت بدین گونه نقل شده است:

وحدثنی عن مالک: عن یحیی بن سعید، عن سعید بن المسیب، انه کان یقول: الطلاق للرجال والعدة للنساء.[۳]

(از سعید بن مسیب نقل شده است که می‌گفت: طلاق از آن مردان و عده برای زنان است).

این روایت دلالتی واضح دارد، لکن از پیامبر نقل نشده و نزد شیعه قابل استناد نیست گذشته از آن که نمی‌توان دعوای حصر کرد.

۵) روایاتی که دلالت دارد مرد می‌تواند امر طلاق را به دیگری بسپارد، مانند:

محمد بن یعقوب، عن ابی علی الاشعری، عن محمد بن عبدالجبار وعن الرزاز، عن ایوب بن نوح، وعن حمید بن زیاد، عن ابن سماعة جمیعاً، عن صفوان بن عیسی، عن سعید الاعرج، عن ابی‌عبدالله(ع) قال: سألته عن رجل جعل امر امرأته الی رجل فقال:

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۷۰، ب ۳، ح ۵ و ص ۲۷۱، ب ۵، ح ۱.
۲. همان، ص ۲۶۹، ح ۳ و ص ۲۷۰، ح ۴.
۳. مالک بن انس، *الموطّاء*، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۵۸۲.

اشهدوا انی قد جعلت امر فلانة الی فلان، فیطلقها، ا یجوز ذلک للرجل؟ فقال: نعم.[۱]
(سعید اعرج گوید از امام صادق(ع) پرسیدم مردی اختیار طلاق زنش را به دیگری وامی‌گذارد و می‌گوید گواه باشید که چنین کردم، آن‌گاه آن مرد زنش را طلاق می‌دهد. آیا این طلاق صحیح است؟ فرمود: آری).

ستد این حدیث از اعتبار برخوردار است و دلالت آن نیز تمام است، لیکن حصر از آن استفاده نمی‌شود.

۶) روایاتی که از تخییر زن در امر طلاق منع کرده و آن را مختص پیامبر یا ائمه می‌داند مانند:

محمد بن یعقوب، عن محمد بن ابی‌عبدالله، عن معاویة بن حکیم، عن صفوان، و علی بن الحسن بن رباط، عن ابی ایوب الخزاز، عن محمد بن مسلم قال: سألت اباجعفر(ع) عن الخیار فقال: وما هو وذاک انما ذاک شیء کان لرسول الله»[۲]
(محمد بن مسلم گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم از تخییر؟ فرمود: او را چه به تخییر، این به رسول خدا اختصاص داشت).

احادیثی که بر این مضمون دلالت کند بسیار است، در همین باب در *وسائل الشیعه* نوزده حدیث نقل شده است. از جهت سند و دلالت مشکلی نیست. لیکن بر اصل اختیارداری مرد در طلاق گواهی می‌دهد و انحصار آن را در مرد دلالت ندارد.

۷) روایاتی که منع می‌کند مردان را از این‌که اختیار طلاق را به دست زنان خویش بسپارند و آنان را ولی در طلاق قرار دهند:

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن ابن فضال، عن هارون بن مسلم، عن بعض اصحابنا، عن ابی‌عبدالله(ع) قال: قلت له: ما تقول فی رجل جعل امر امراته بیدها؟ قال: فقال لی: ولّیٰ الامر من لیس اهله وخالف السنة ولم یجز النکاح.[۳]
(مردی گوید به امام صادق(ع) عرضه داشتم: چه می‌گویید نسبت به مردی که اختیار طلاق را به دست زن سپرده و او را ولایت داده است؟ فرمود: کار را به نااهل سپرده و با سنت مخالفت ورزید و ازدواج نادرست است).

این حدیث مرسل است گرچه در دلالت مانند احادیث قبل است.

۸) روایاتی که تصریح دارد طلاق به دست مرد است:

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۳۳۳، ب ۳۹، ح ۱.
۲. همان، ص ۳۳۶، ب ۴۱، ح ۱.
۳. *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۳۳۷، ح ۵ و ۶.

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بکیر، عن بعض اصحابنا، عن ابی‌عبدالله(ع) فی امرأة نکحها رجل فاصدقته المرأة وشرطت علیه ان بیدها الجماع والطلاق فقال: خالف السنة وولی الحق من لیس اهله، وقضی ان علی الرجل الصداق، وان بیده الجماع والطلاق وتلک السنة.[۱]

(مردی از امام صادق(ع) پرسید: مردی زنی را به نکاح خویش درآورد، زن شرط کرد که جماع و طلاق به دست او باشد. حضرت فرمود: کار وی خلاف سنت است و کار را به کسی نااهل سپرده است. و حکم کرد مرد مهریه را بپردازد و جماع و طلاق به دست او باشد، این سنت است).

این حدیث مرسل است ولی دلالت آن فی‌الجمله تمام است.

الشیخ المفید فی الاختصاص عن ابن عباس فی حدیث طویل فیه مسائل عبدالله بن سلام عن رسول الله(ص). الی ان قال - فاخبرنی عن آدم خلق من حوا او حوا خلقت من آدم؟ قال: بل خلقت حوا من آدم ولو ان آدم خلق من حوا لکان الطلاق بید النساء ولم یکن بید الرجال.[۲]

(عبدالله بن سلام از پیامبر (ص) پرسید: آیا حوا از آدم خلق شده یا آدم از حوا خلق شده است. فرمود: حوا از آدم آفریده شده است، بدان جهت طلاق به دست زنان نیست).

این روایت نیز سند قابل قبول ندارد، گرچه دلالت آن تمام است.

۹) روایاتی که دلالت دارد وقتی زن کنیز بود و شوهر آزاد، طلاق به دست مرد است نه مولا. مانند.

محمد بن یعقوب، عن حمید بن زیاد، عن ابن سماعة، عن محمد بن ابی حمزة عن علی بن یقطین، عن العبد الصالح(ع) فی حدیث قال: سألته، عن رجل زوج امته رجلاً حراً فقال: الطلاق بید الحر.[۳]

(علی بن یقطین گوید: از امام کاظم(ع) پرسیدم: مردی کنیزش را به ازدواج مردی آزاد درآورد؟ فرمود: طلاق به دست مرد حر است).

این روایت و امثال آن نیز بر مطلب مورد نظر فی‌الجمله دلالت دارد.

خلاصه آن‌که ادله طلاق را به مردان سپرده و جای تردید ندارد اما از این ها نمی‌توان استفاده حصر کرد، بدین معنا که اگر در دلیلی نوعی از طلاق به دست زن سپرده شد با این ها معارضه ندارد. اگر هم گفته شود از این ها حصر استفاده می‌شود، در این صورت با روایات مخالف

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۳۴۰، ب ۴۲، ح ۱.
۲. مستدرک *الوسائل*، ج ۲، ب ۹۴، ح ۱.
۳. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۳۴۲، ب ۴۴، ح ۱.

معارضه خواهد داشت و باید قواعد باب تعارض را حاکم ساخت.

توجیهی که از سوی مشهور برای انحصار طلاق به دست مرد صورت یافته این است که بهترین راه حل، نهادن طلاق به دست مرد است. زیرا اگر طلاق به دست زن داده شود، به دلیل غلبه احساسات بنیان خانواده ها سست خواهد گشت، با کوچک‌ترین نارضایتی اقدام به طلاق خواهد کرد.[۱] برای این توجیه شواهدی آورده می‌شود که در دوره‌هایی که طلاق به دست زن بود آمار طلاق بسیار بالا بود.[۲] تا آنجا که گفته می‌شود در هشتاد در صد، بلکه نود و نه درصد طلاق‌ها در امریکا و انگلیس زنان مقصرند. و نیز غرامت‌هایی که مرد باید بپردازد، مانند مهریه و نفقه، این حق را برای وی موجه می‌سازد.

بر این اساس نتیجه گرفته شده که طلاق نباید در اختیار زن باشد، از سوی دیگر برای آن‌که حق زن تضییع نگردد تدابیری اندیشیده شده و موانعی ایجاد گشته که مرد به آسانی نتواند از حق خود استفاده کند.

قبل از آن‌که به بیان این تدابیر پرداخته شود مناسب است تأملی اندک پیرامون این توجیه صورت یابد:

۱) چگونه اثبات شد احساسات زن بیش از مردان است، آیا این آموزهٔ شرع است یا تجربهٔ انسان آن را به اثبات رسانده است؟ ظاهراً بدین شکل نه در شرع به اثبات رسیده و نه تجربه ثابت کرده است. از این مطلب در جای جای بخش دوم به تفصیل سخن گفتیم.

۲) بسیاری از فقها شرط طلاق ضمن عقد را برای زن جایز می‌دانند، با این‌که اگر این استدلال درست باشد که بر زن احساسات غلبه دارد و نمی‌تواند عهده‌دار طلاق گردد، این حق نیز نباید به وی داده شود.

۳) گذشته از این ها مگر آنجا که طلاق به دست مرد بوده، آمار طلاق پایین است. مگر در ایران که طلاق به دست مردان است، آمار طلاق پایین است.[۳] به عنوان نمونه در خراسان در سال ۱۳۶۹ از ۱۲۳۰۱ ازدواج ۱۴۳۰ طلاق رخ داده است و در سال ۱۳۷۰ از ۱۱۳۸۶ ازدواج ۱۳۰۸ مورد به طلاق منجر شده است.[۴]

مگر مردان با اسباب و علل معقول طلاق می‌دهند، که زنان چنین نیستند. چند درصد از طلاق‌های مردان با اسباب و علل منطقی و عقلی صورت گرفته است. اگر چنین بود چرا پیامبر

---

۱. الزلمی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۷ـ ۱۸۸.

۲. الزلمی، پیشین، ج ۱، ص ۹۰ این ادعا را نسبت به رومانی دارد، و هم چنین نسبت به عرب های قبل از اسلام؛ همان، ص ۱۰۵؛ *بررسی حقوق زنان در مسئلهٔ طلاق*، ص ۵۰ـ۵۲.

۳. رک: *بررسی حقوق زنان در مسئلهٔ طلاق*، ص ۴۶ـ ۴۸؛ *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۲۹۳.

۴. گواهی، پیشین، ص ۴۷.

فرمود خدا مردان ذواق (خوشگذران) را مبغوض می‌دارد و لعنت کرده است.

بنابراین، توجیه یاد شده از سوی مشهور قابل قبول نیست. بلی اگر دلیل شرعی دلالت کرد و ما حکمت آن را ندانستیم تسلیم خواهیم بود. لیکن این گونه تحلیل و توجیه کردن نارواست و شریعت خود، نیز نمی‌پسندد.

حال ببینیم تدبیرهایی که برای جلوگیری از سوء استفاده‌های مردان و احقاق حق زنان ارائه شده چیست؟

گفته شده[۱] شریعت اسلامی از یک سو موانعی اندیشیده که مردان چنان لجام گسیخته نباشند و از سوی دیگر راه‌هایی را به نفع زنان گشوده است.

موانع انجام طلاق از این قرار است:

۱) توصیه‌هایی اخلاقی در مذمت طلاق و مذمت مردانی که بدون انگیزه زن خویش را طلاق می‌دهند. برخی از این روایات در قسمت‌های قبل نقل شد.

۲) توصیه و دعوت به حکمیت برای رفع اختلاف میان زوجین که در آیهٔ ۳۵ از سورهٔ نساء بیان شده است:

«وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاَحاً يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا».

(اگر از اختلاف میان زن و شوی آگاه شدید، داوری از کسان مرد و داوری از کسان زن برگزینید. اگر آن دو را قصد اصلاح باشد خدا میانشان موافقت پدید آورد).

۳) تعهدهای مالی که بر عهده شوهر می‌آید؛ زیرا باید مهریه وی را بپردازد، نفقه دوران عده در طلاق رجعی را متکفل شود، هم چنین اسکان وی نیز در این ایام بر عهدهٔ شوهر است.

۴) تعیین زمان خاص برای طلاق یکی دیگر از موانع است زیرا طلاق نباید در ایام حیض، نفاس طهر مواقعه صورت گیرد.

۵) اشهاد؛ یعنی باید طلاق در حضور دو شاهد عادل اجرا شود.

۶) اگر سه مرتبه طلاق صورت گرفت دیگر نمی‌تواند با او زندگی کند مگر تحلیل انجام شود.

این ها موانع اخلاقی، حقوقی، روانی، اجتماعی و مالی است که بر سر راه انجام طلاق گذاشته شده است. به جز این موانع راه‌هایی برای احقاق حق زن وجود دارد و به تعبیر برخی از نویسندگان در شریعت اسلامی طلاق به دست مرد است اما فرصت‌هایی برای زن گذاشته شده است.[۲]

این فرصت‌ها و راه‌ها از این قرار است:

---

۱. الزلمی، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۱ــ۲۱۰؛ *بررسی حقوق زنان در مسئلهٔ طلاق*، ص ۳۳ــ۳۶.

۲. الزلمی، پیشین، ص ۱۸۹ــ۱۹۰؛ *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۲۹۹.

۱) زن می‌تواند هنگام ازدواج ضمن عقد نکاح این حق را برای خود محفوظ بدارد. بر این مطلب گروهی از فقها تصریح کرده‌اند.[۱]

البته روایاتی بر خلاف آن دلالت دارد و برخی فقیهان نیز بدان عمل کرده‌اند:

محمد بن یعقوب، عن محمد بن عیسی، عن احمد بن محمد، عن ابن فضال، عن هارون «مروان» بن مسلم، عن بعض اصحابنا، عن ابی‌عبدالله(ع) قال: قلت له: ما تقول فی رجل جعل امر امرأته بیدها؟ قال: فقال لی: ولی الامر من لیس اهله وخالف السنة ولم یجز النکاح.[۲]

(از امام صادق(ع) سؤال شد مردی اختیار زنش را به وی سپرده است؟ فرمود: کار را به نااهل سپرده و با سنت مخالفت ورزیده است، ازدواج صحیح نیست).

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بکیر، عن ابی عبدالله(ع) فی امرأة نکحها رجل فاصدقته المرأة وشرطت علیه ان بیدها الجماع والطلاق، فقال: خالف السنة وولّی الحق من لیس اهله، وقضی ان علی الرجل الصداق وان بیده الجماع والطلاق وتلک السنة.[۳]

(از امام صادق(ع) پرسیده شد مردی زنی را به ازدواج درآورد زن بر او شرط کرد که جماع و طلاق به دست او باشد. امام صادق(ع) فرمود: با سنت مخالفت ورزیده و کار را به نااهل سپرده است و فرمود مهریه را بپردازد، جماع و طلاق به دست اوست و سنت همین است).

«فقضی فی رجل تزوج امرأة واصدقته هی واشترطت علیه ان بیدها الجماع والطلاق، قال: خالف السنة وولیت حقاً لیست باهله فقضی ان علیه الصداق وبیده الجماع والطلاق وذلک السنة.[۴]

(امام باقر(ع) نسبت به مردی که زنی را به نکاح درآورد و زن شرط کرد که جماع و طلاق به دست او باشد فرمود: این شرط با سنت مخالف است و حق را به نااهل سپرده است. مرد باید مهریه بپردازد و جماع و طلاق به دست اوست، این سنت است).

دو حدیث اول مرسل است اما سند حدیث سوم صحیح است، آن را کلینی و شیخ طوسی نیز نقل کرده‌اند. صاحب *جواهر* به این احادیث استناد جسته و این شرط را صحیح ندانسته است.[۵]

۲) طلاق قضایی. یعنی زن می‌تواند در مواردی از دادگاه تقاضای طلاق کند و حاکم نیز مرد را مجبور به طلاق کرده، اگر موافقت نکرد خود اجرای طلاق می‌کند. برخی از احادیث نیز بر این امر دلالت دارند:

---

۱. شهید اول و ثانی، شرح *لمعه*، ج ۲، ص ۱۲۹؛ رحلی، امام خمینی، *صحیفهٔ نور*، ج ۳، ص ۳۷۴ (سخنرانی ۵۷/۱۲/۱۳).
۲. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۳۳۷، ح ۵.
۳. همان، ص ۳۴۰، ب ۴۲، ح ۱.
۴. همان، ص ۴۱، ب ۲۹، ح ۱.
۵. نجفی، پیشین، ج ۳۲، ص ۷۰-۷۱.

محمد بن علی الحسین باسناده عن عاصم بن حمید، ان ابی بصیر یعنی المرادی قال: سمعت اباجعفر(ع) یقول: من کانت عنده امرأة فلم یکسها ما یواری عورتها ویطعمها ما یقیم صلبها، کان حقاً علی الامام ان یفرق بینهما.[1]

(ابوبصیر گوید از امام صادق(ع) شنیدم هر مردی که به زن پوشاک و غذای مورد نیاز را نپردازد، بر امام است که میان آنها جدایی افکند).

روایات دیگری نیز بر این مطلب دلالت دارد.[2]

۳) طلاق خُلع؛ یکی از انواع طلاق، طلاق خلع است که با تقاضای زن صورت می‌گیرد. زن مبلغی را به شوهر می‌پردازد و او وی را طلاق می‌دهد.

تا این جا تئوری مشهور کامل می‌گردد. این تئوری نواقصی دارد که نمی‌تواند وافی به مقصود باشد، زیرا:

الف ـ پیش فرض این تئوری که زن از احساسات بیشتری برخوردار است و نمی‌توان طلاق را در اختیار او گذاشت قابل قبول نیست و این را در گذشته نقد کردیم.

ب ـ موانعی که برای جلوگیری از انجام طلاق ذکر شد کمتر در تقلیل طلاق اثر گذاشته است، زیرا برخی موانع که می‌تواند کارگر باشد مانند توصیه‌های اخلاقی و حکمیت، به عنوان امور مستحب و مکروه تلقی شده، لذا عملاً کارآیی نداشته است. موانع دیگر نیز معلوم است که اثرگذار نیست، آن‌گاه که لجبازی بر زندگی حاکم گردد.

ج ـ شرط ضمن عقد از یک سو مورد قبول برخی از فقها نیست، از سوی دیگر امروزه آن را به موارد خاصی مانند اعتیاد، ازدواج مجدد و... اختصاص داده‌اند؛ چنان‌که در قانون حمایت از خانواده آمده و در قباله‌نامه نکاح نیز ثبت شده است. در این صورت نمی‌تواند همهٔ مشکلات را درمان کرده و سبب احقاق حقوق زن گردد. بدین جهت کارایی این طریق بسیار تقلیل می‌یابد.

د ـ طلاق قضایی در اجرا مشکلاتی دارد، زیرا اثبات برخی اسباب و علل برای دادگاه از سوی زن امر آسانی نیست. بسیاری از امور خانوادگی که تنها زن و شوهر از آن آگاه‌اند چگونه برای قاضی قابل اثبات است. از آن گذشته امروزه در قانون مدنی برای اجرا آن را منحصر به موارد عسر و حرج کرده که هم مفهوم عسر و حرج امری مبهم است و هم اثبات آن دشوار. از این‌رو کمتر مشکلی را از دوش زنان برمی‌دارد.

هـ ـ طلاق خلع که یکی دیگر از راه حل‌ها بود نیز اثری ندارد، زیرا تا زمانی که از آن به عنوان عقد یاد شود و رضایت شوهر لازم باشد و او باشد که طلاق را اجرا می‌کند، در حقیقت طلاق به دست مرد است، زیرا اگر مرد راضی نشد ولو با بذل مهریه که زن خود را طلاق دهد، مشکل هم چنان باقی است.

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۲۳، ب ۱، ح ۲.

۲. همان، ح ۱، ص ۲۲۶، ح ۱۲.

خلاصه آن‌که، انحصار طلاق به دست مرد دو مشکل به همراه داشت: یکی استفادهٔ بی‌جا از این حق و طلاق دادن بدون عذر و سبب یا با اسباب واهی، و دیگری خودداری از اجرای طلاق و آزار دادن زن.

این نظریه با تمام مقدمات و مؤخره هایش نمی‌تواند این دو مشکل را از میان بردارد و همان گونه که ذکر شد در اجرا موفق نبوده است.

۴. رأی ما

چنان که گفته آمد انحصار طلاق به دست مرد، آن گونه که در نظریهٔ مشهور فقها مطرح است، در حلِ دو مشکل موفق نیست: از یک طرف طلاق‌های بی سبب را نمی‌تواند مهار کند و از طرف دیگر آن جاکه زن را توان زندگی نیست مرد ممکن است از اقدام به طلاق خودداری کند. نه موانع پیشنهادی در حل مشکل اول پیروز بوده و نه راه حل‌ها در حل مشکل دوم.

به گمان ما از منابع و متون دینی چهار مطلب دیگر به جز آنچه ذکر شد استفاده می‌شود که در حل مشکلات طلاق سودمند است. ابتدا فهرست وار بدان اشاره کرده و سپس به اثبات و شرح آن می‌پردازیم:

الف - طلاق بدون سبب و عذر حرام است، خواه از سوی زن باشد یا مرد.

ب - حکمیت امری واجب است و باید اجرا گردد.

ج - طلاق خلع حق زن است و نیازی به رضایت مرد و اجرای مرد ندارد.

د - حاکم و حکومت موظف است بر اجرای طلاق چه از سوی زن و چه مرد نظارت کند.

حال به اثبات و توضیح بندهای چهارگانه می‌پردازیم:

الف ـ حرمت طلاق بدون سبب

این مطلب را در ابتدای این فصل بیان کرده و ادله‌ای که برای اثبات آن لازم بود اقامه شد.

ب ـ وجوب حکمیت

در آیهٔ ۳۵ از سورهٔ نساء مسئلهٔ حکمیت در صورت ترس از جدایی زن و مرد ذکر شده است:

«وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاَحاً يُوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً».

(اگر از اختلافات میان زن و شوی آگاه شدید، داوری از کسان مرد و داوری از کسان زن برگزینید. اگر آن دو را قصد اصلاح باشد خدا میانشان موافقت پدید می‌آورد).

در این مسئله چند بحث وجود دارد. یکی این است که آیا تشکیل حکمیت واجب است یا

مستحب؟ برخی از فقها رأی به وجوب داده و گروهی دیگر به استحباب قائل شده‌اند. حق آن است که امر ظهور در وجوب دارد و رفع ید از آن دلیل می‌خواهد. همان گونه که شهید ثانی[۱] و صاحب جواهر[۲] و گروهی از فقهای عامه[۳] نظر داده‌اند.

شهید گفته است:

وهل بعثهما ـ ای بعث الحکمین ـ واجب او مستحب؟ وجهان اوجههما الوجوب عملاً بظاهر الامر فی الآیة.

(آیا فرستادن دو حَکَم واجب است یا مستحب؟ بهترین رأی وجوب است به خاطر ظهور آیه [در این معنا]).

مسئلهٔ دوم آن است که مخاطب این فرمان کیست؟ مردم یا حکومت. به نظر می‌رسد گرچه حکم عام است و مسلمانان را مخاطب ساخته، اما در مقام اجرا نماینده و سمبل مردم که حکومت باشد مجری آن است. صاحب جواهر و برخی از فقیهان اهل سنت بر این رأی تأکید دارند،[۴] صاحب جواهر قراینی را نیز بر این نظر اقامه کرده است.[۵]

مسئلهٔ سوم آن است که رأی حکمیت تا چه اندازه ارزش و اعتبار اجرایی دارد. آیا نظر آنان مانند رأی و نظر قاضی است و لازم‌الاجرا است یا نه؟ محقق و صاحب جواهر آنان را وکیل زوجین ندانسته بلکه عقیده به تحکیم دارند،[۶] لکن در دایره نفوذ تصمیم آنان میانشان اختلاف است.

صاحب جواهر معتقد است اگر شرط کنند که می‌توانند نظر به جدایی دهند، این کار برای آنان رواست و نیازی به مراجعه زوجین به قاضی نیست. رأی ایشان متین و مستند به ادله‌ای است که ارائه کرده[۷] و قابل قبول است و ما به جهت اختصار از آن صرف نظر می‌کنیم.[۸]

ج ـ طلاق خُلع

فقها خلع را امری دانسته‌اند که به پیشنهاد زن و اجرای مرد موکول است. یعنی زن پیشنهاد طلاق می‌دهد و مالی را به شوهر هبه می‌کند و در نهایت تصمیم گیرنده طلاق و مجری آن مرد است. به نظر ما فلسفهٔ طلاق خلع آن است که در برابر حق طلاق مرد، حقی به زن داده شود و این در

---

۱. زین الدین شهید الثانی، شرح *لمعه*، المکتبة العلمیة الإسلامیة، تهران ۱۳۸۰ ق، رحلی، ج ۲، ص ۱۱۳.
۲. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۲۱۳.
۳. *المفصل فی أحکام المرأة والبیت المسلم*، ج ۸، ص ۴۱۵ـ۴۱۶.
۴. همان، ص ۴۱۶ـ۴۱۷.
۵. نجفی، پیشین، ج ۳۱، ص ۲۱۱ـ۲۱۲.
۶. همان، ص ۲۱۴.
۷. همان، ص ۲۱۶.
۸. جهت آگاهی بیشتر رک : *المفصل فی أحکام المرأة والبیت المسلم*، ج۸، ص ۴۱۴ـ۴۳۵؛ *مدی سلطان الارادة فی الطلاق*، ج ۲، ص ۲۳۸ـ۲۴۴؛ *جواهر الکلام*، ج ۳۱، ص ۲۰۹ـ۲۲۲.

صورتی است که او مستقلاً بتواند تصمیم‌گیرنده باشد و دیگر نیازی به رضایت شوهر و اجرای طلاق از سوی او نباشد. این فلسفه را ادله نیز تأیید می‌کند. قبل از ذکر قراینی که در احادیث آمده به نقل برخی دیدگاه‌ها می‌پردازیم تا زمینهٔ بحث فراهم آید.

شیخ طوسی در *نهایه*[۱] و راوندی در *فقه القرآن*[۲] گفته‌اند در صورتی که زن بذل کرد بر مرد خلع واجب است.

عبارت آنان چنین است:

فمتی سمع منها هذا القول او علم من حالها عصیانه فی شیء من ذلک وان لم تنطق به وجب علیه خلعها.

(وقتی سخن کراهت‌آمیز را از زن شنید، یا از قرائن به مطلب پی به نافرمانی او برد، واجب است او را خلع کند).

ابن ادریس مخالفت کرده[۳] و گفته مراد از وجوب، استحباب مؤکد است. لیکن علامهٔ حلی از عبارت های یادشده وجوب استفاده کرده،[۴] و دو قول در مسئله گفته است.

صاحب *حدائق* وجوب را بر مشروعیت حمل کرده است.[۵] طرح مسئله بدین صورت در کلام قدما خود می‌تواند قرینه باشد که طلاق خلع از صورتی که الآن نزد فقها دارد خارج شود.

وهبه زحیلی از فقیهان معاصر اهل سنت فلسفهٔ طلاق را چنین بازگو می‌کند:

«فشرع لها الاسلام فی موازاة الطلاق الخاص بالرجل، طریقاً للخلاص من الزوجیة لدفع الحرج».[۶]

(خلع را در برابر طلاق برای زن تشریع کرد تا راهی برای رهایی زن از زوجیت باشد).

گرچه ایشان طلاق خُلع را مانند مشهور گرفته و این خود نقض آن فلسفه‌ای است که بیان کرده است. یکی دیگر از نویسندگان معاصر اهل سنت گفته است:

واذا کان الاسلام جعل الطلاق حقاً خاصاً بالرجل له ان یمارسه مباشرة وله ایضاً ان یفوض فیه زوجته، فقد جعل للمرأة «الخلع» حقاً تقی به نفسها من ضرر المعاشرة مع زوجها، و تنهی عن طریقه احساسها بکراهته.[۷]

(همان گونه که اسلام طلاق را ویژهٔ مردان قرار داده که می‌تواند خود از آن استفاده کند یا

---

۱. *سلسلة الینابیع الفقهیة*، ج ۱۹، ص ۱۱۰. ۲. همان، ص ۲۳.
۳. همان، ص ۳۴۸. ۴. همان، ص ۴۷۶.
۵. *الحدائق الناضرة*، ج ۲۵، ص ۵۵۵. ۶. *الفقه الإسلامی وادلته*، ج ۷، ص ۴۸۲.
۷. محمد البهی، *الفکر الإسلامی والمجتمع المعاصر*، مکتبة وهبة، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م، ص ۲۷۲.

به زن تفویض کند، برای زن نیز خلع را قرار داده که خود را از ضررهای ازدواج و نفرت آن باز دارد).

در جای دیگر تصریح می‌کند:

والخلع یجب ان یکون کذلک ایضاً، لا یتوقف الالزام به علی رضا الزوج، فضلاً عن قیامه بالطلاق بعد القبول.[1]

خلع نیز باید مانند طلاق باشد و الزام آن متوقف بر رضایت شوهر نباشد، چه رسد که گفته شود باید مرد پس از قبول طلاق دهد).

دلیلی نیست که به صراحت بیان دارد خلع با پیشنهاد زن و در اختیار مرد است تا سایر ادله به وسیلهٔ آن تفسیر گردد. بلکه روایاتی که در زمینه طلاق خلع آمده برخی نشان می‌دهد که با پرداخت مهر، زن جدا می‌شود. برخی دیگر هم سازگار است که پس از آن مرد طلاق را جاری می‌کند و هم می‌سازد با این‌که با رضایت زن جدایی حاصل شود. البته برخی روایات خلع را به مرد نسبت داده که آن را نیز بیان خواهیم کرد.

حال قرائنی که در احادیث بر این رأی گواهی می‌دهد بیان می‌کنیم:

۱) پس از خلع زن نیازی به طلاق مرد نیست.

محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن اسماعیل بن بزیع قال: سألت اباالحسن الرضا(ع) عن المرأة تباری زوجها او تختلع منه بشهادة شاهدین علی طهر من غیر جماع هل تبین منه بذلک او تکون امرأته ما لم یتبعها بطلاق؟ فقال تبین منه وان شاءت ان یرد الیها ما اخذ منها وتکون امرأته فعلت، فقلت: فانه قد روی لنا انها لاتبین منه حتی یتبعها بطلاق، قال: لیس ذلک اذاً خُلع، فقلت: تبین منه قال: نعم.[2]

(محمد بن اسماعیل گوید از امام رضا(ع) پرسیدم زنی شوهرش را مبارات کرده یا از او خلع می‌کند، در طُهر غیرمواقعه و دو گواه نیز گرفته است. آیا از شوهر جدا شده یا تا زمانی که شوهر طلاق نداده، همسر اوست؟ فرمود: جدا می‌شود و می‌تواند رجوع کند یعنی شوهر آنچه گرفته برگرداند و زوجیت برگردد. گفتم: برخی می‌گویند باید پس از خلع طلاق هم صورت پذیرد تا از شوهر جدا شود. فرمود: در این صورت دیگر خلع نیست، گفتم: پس جدا می‌شود؟ فرمود: بلی).

در همین باب پنج حدیث دیگر به همین مضمون وارد شده است: احادیث ۲، ۳، ۴، ۸ و ۱۰. در میان این شش حدیث اسناد معتبر و متعدد وجود دارد. صاحب *وسائل* این ها را حمل بر تقیه کرده است. از این مطلب در آینده بحث خواهد شد و به این ایراد پاسخ داده می‌شود.

---

۱. همان، ص ۲۷۴.

۲. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۴۹۲، ح ۹.

۲) همان گونه که مرد در طلاق رجعی حق رجوع دارد زن نیز در خلع، حق رجوع دارد. این مطلب در حدیثی که در صفحهٔ قبل نقل شد بیان شده است.

۳) زنی که بدون انگیزه خلع کند مورد غضب الهی است همان گونه که نسبت به مردان چنین تعبیرهایی وجود داشت و در گذشته آنها را نقل کردیم.

محمد بن علی بن الحسین فی (عقاب الاعمال) بسند تقدم فی عیادة المریض عن النبی(ص) فی حدیث قال:«... وایما امرأة اختلعت من زوجها لم تزل فی لعنة الله و ملائکته ورسله والناس اجمعین حتی اذا نزل بها ملک الموت قال لها: ابشری بالنار فاذا کان یوم القیامة قیل لها: ادخلی النار مع الداخلین، الا وان الله ورسوله بریئان من المختلعات بغیر حق، الا وان الله ورسوله بریئان ممن اضر بامرأته حتی تختلع منه.[1]

پیامبر(ص) فرمود: «هر زنی که از شوهرش خلع کند، در لعنت خدا و فرشتگان و پیامبران و مردم است، تا هنگام مرگ که او را بشارت آتش دهند. هنگام رستاخیز بدو گفته شود داخل آتش شو همراه داخل شوندگان. همانا خدا و رسولش از زنان خلع‌کنندهٔ بدون سبب معقول بیزارند. هم چنین خداوند و رسولش از مردی که زن را آزار دهد تا خلع کند بیزارند».

۴) اگر زن به مرد مبلغی پرداخت کند و از او بخواهد طلاق دهد، طبق روایت معتبر این خلع نیست بلکه مبارات است:

محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن حماد، عن حریز، عن محمد بن مسلم، قال: سألت اباعبدالله(ع) عن امرأة قالت لزوجها لک کذا وکذا وخل سبیلی فقال: هذه المباراة.[2]

(محمد بن مسلم گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم: زنی به شوهرش گفت: این مال را از من بستان و مرا رها ساز، فرمود: این مبارات است).

صاحب *وسائل* بدون دلیل و شاهد این را بر صورت عدم زیادتی مهر حمل کرده است.

۵) در روایات بسیاری آمده که وقتی زن جملات عصیان‌آمیز در برابر شوهر بگوید، مرد مجاز است پول را بگیرد، و حق رجوع ندارد.

محمد بن الحسن عن الحسین بن سعید عن محمد بن ابی‌عمیر عن جمیل بن دراج عن محمد بن مسلم، عن ابی‌جعفر(ع) قال: «اذا قالت المرأة لزوجها جملة لا اطیع لک امراً مفسراً وغیر مفسر حل له ما اخذ منها ولیس له علیها رجعة».[3]

امام باقر(ع) فرمود: «هرگاه زنی به شوهرش بگوید: هیچ فرمان تو را اطاعت نمی‌کنم، حلال است آنچه را زن به وی می‌دهد بستاند و حق رجوع ندارد».

به این مضمون احادیث دیگری چون حدیث ۲ در همین باب وارد شده است. سند این

۱. همان، ص ۴۸۹، ب ۲، ح ۱.
۲. همان، ص ۴۹۴، ح ۳.
۳. همان، ص ۴۸۷، ب ۱، ح ۱.

روایات معتبر است. روایات دیگر این باب نیز می‌تواند مؤید باشد.

۶) این که امروزه برخی فقها با شرط ضمن عقد به دنبال ایفای حق زن هستند، با این که در احادیث مطرح نشده اگر نگوییم مخالف روایات است، نشان می‌دهد قانون ضعف دارد و برخی مشکلات را نتوانسته حل کند، همچنین است متوسل شدن به تفریق قضایی. اما اگر گفته شود خلع را قانون‌گذار برای تأمین حقوق زن پیش‌بینی کرده، چنین نقصی در تشریع مطرح نخواهد شد. به تعبیر دیگر چگونه قابل پذیرش است که ابتدا مرد را مطلق‌العنان گذارد بعد با توسل به امور دیگر بخواهد از آن جلوگیری کند، بلکه توزیع حق در کنترل طلاق مؤثر است.

۷) طلاق خلع آن‌گونه که امروز اکثر فقها بدان پایبندند در دورهٔ جاهلیت وجود داشته است، تعبیرهایی که ذکر کردیم در راستای اصلاح آن سنّت جاهلی بود. در میان عرب‌ها رسم بر این بود که اگر زن رضایت نداشت پولی را به شوهر می‌داد تا او را رها سازد.[۱] لکن می‌بینیم در قضیهٔ همسر ثابت، پیامبر به صِرف نارضایتی زن، حکم به خلع می‌کند. بنابراین خود این امر می‌تواند گواهی دیگر بر این نظریه باشد.

۸) برخی قضایا که در تاریخ اسلام از طلاق خلع نقل شده می‌تواند مؤید این نظر باشد.

ان جمیلة بنت سلول اتت النبی(ص) فقالت والله ما اعتب علی ثابت فی دین ولا خلق ولکنی اکره الکفر فی الاسلام، لا اطیقه بغضاً. فقال لها النبی ا تردین علیه حدیقته قالت: نعم. فامره رسول الله ان یأخذها، ولایزاد.[۲]

(جمیله دختر سلول نزد رسول خدا آمد و گفت: به خدا سوگند ثابت بن قیس را در دین یا اخلاق سرزنش نمی‌کنم، اما با آن‌که کفران و ناسپاسی در اسلام را نمی‌پسندم، دیگر طاقت او را ندارم. فرمود: آیا باغ او را برمی‌گردانی؟ گفت: آری. پیامبر به ثابت فرمود: آن را بگیر و چیزی بر آن اضافه نشود).

این قضیه به صورت دیگری نیز نقل شده است:

ان حبیبة بنت سهل قالت للنبی(ص): یا رسول الله، کل ما اعطانی عندی، فقال النبی لثابت: خذ منها فأخذ وجلیت فی اهلها.[۳]

(حبیبه دختر سهل به پیامبر گفت: ای رسول خدا هر آنچه به من اعطا کرد نزد من است. پیامبر به ثابت فرمود: آن را بگیر و او گرفت. حبیبه نیز نزد بستگانش رفت).

همان گونه که ملاحظه می‌شود در این قضیه پس از ابراز نارضایتی زن، جدایی حاصل می‌شود دیگر پس از آن طلاقی اجرا نمی‌گردد.

---

۱. جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، جامعة بغداد ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م، ج ۵، ص ۵۵۲.
۲. ابن ماجه، پیشین، ج ۱، ص ۶۶۳، ش ۲۰۵۶.
۳. مالک ابن انس، پیشین، ج ۲، ص ۵۶۴، ش ۳۱.

۹) برخی گفته‌اند اگر طلاق خلع به طور مستقل در اختیار زن نباشد، آیهٔ مبارکهٔ «وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»[1] رعایت نگشته زیرا مماثلتی در واجبات و حقوق جدایی بین زن و شوهر اعمال نشده است. ولی اگر خلع در اختیار زن باشد، این تناسب رعایت شده است.[2]

خلاصه، این قرائن نُه‌گانه می‌تواند نظریهٔ ارائه شده را تثبیت نماید. حال چند پرسش در این جا مطرح است:

۱) در برخی از احادیث خلع به مرد نسبت داده شده، یعنی زن ابتدا اعلان نارضایتی کرده و در نهایت شوهر خلع می‌کند، مانند:

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن محمد بن اسماعیل، عن محمد بن الفضیل، عن ابی‌الصباح الکنانی، عن ابی‌عبدالله(ع) فقال: «اذا خلع الرجل امرأته فهی واحدة بائنة وهو خاطب من الخطاب ولایحل له ان یخلعها حتی تکون هی التی تطلب ذلک منه من غیر ان یضربها وحتی تقول: لاامر لک قسماً، ولا اغتسل لک من جنابة و لأدخلن بیتک من تکره، ولاوطین فراشک ولا اقیم حدود الله فاذاکان هذا منها فقد طاب له ما اخذ منها».[3]

امام صادق(ع) فرمود: «اگر مردی زنش را خلع کرد. یک طلاق باین است و شوهر یکی از خواستگاران. روا نیست مرد زن را آزار دهد تا او مجبور به خلع شود بلکه زن باید شروع کننده باشد و این سخنان را بگوید: به تو نیکی روا ندارم، از تو غسل جنابت نکنم، کسی را که نمی‌پسندی به خانه‌ات داخل کنم و در فراش تو جای دهم و حدود خدا را رعایت نکنم. هرگاه این سخنان را گفت، بر مرد حلال است بذل زن را بستاند».

به جز این حدیث، در مضمرهٔ سماعه[4] و صحیحهٔ محمد بن مسلم[5] و صحیحهٔ زراره[6] نیز این مطلب آمده است. لکن در صحیحهٔ محمد بن مسلم، در ضمن سؤال سائل آمده و در جواب امام(ع) مطرح نشده است. مضمرهٔ سماعه نیز ممکن است مورد خدشه و ایراد باشد. بنابراین تنها در صحیحهٔ ابی الصباح که متن آن نقل شد و صحیحهٔ زراره این مطلب آمده است. معنای این احادیث چیست؟ آیا با نظریه‌ای که ارائه شد مغایرت دارد؟

در جواب گوییم: در مقابل، روایات معتبر دیگری نیز وجود دارد که دلالت دارد به این که صرف ابراز نارضایتی از سوی زن، جدایی حاصل شده است. برخی از این روایات را نقل کردیم و گفته شد در میان آنها سند معتبر نیز وجود دارد. بنابراین در مقابل این احادیث، احادیث معتبری وجود دارد. پس از تعارض می‌گوییم باید روایات نخست را ترجیح داد یعنی ملتزم شد که با ابراز نارضایتی از سوی زن به شکلی که در احادیث آمده جدایی حاصل می‌شود. زیرا:

---

۱. بقره ۲:۲۲۸. ۲. البهی، پیشین، ص ۲۷۶.
۳. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۴۸۸، ح ۶. ۴. همان، ص ۴۸۸، ح ۵ و ص ۴۹۴، ح ۶.
۵. همان، ص ۴۸۸، ح ۴. ۶. همان، ص ۴۹۸، ح ۵.

۱) روایاتی که می‌گوید مرد باید خلع کند، موافق نظر عامه است. آنها معتقدند باید پس از ابراز زن، مرد خلع کند[۱] و مخالفت عامه یکی از مرجحات است. در همین باب صاحب *وسائل* روایتی را این چنین نقل کرده است.

محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن سماعة، عن الحسن بن ایوب، عن ابن بکیر، عن عبید بن زرارة، عن ابی عبدالله(ع) قال: «ما سمعته منی یشبه قول الناس فیه التقیة وما سمعت من لا یشبه قول الناس فلا تقیة فیه».[۲]

امام صادق(ع) فرمود: «آنچه از من شنیدی که مطابق سخن مردم است در آن تقیه است و آنچه شنیدی که مخالف قول آنان نیست در آن تقیه نیست».

۲) روایاتی که خلع را به دست مرد می‌دهد با سنت‌های جاهلی قبل از اسلام سازگار است ولی روایات دیگر مخالف آن است. چنان چه در قبل بدان اشاره شد.

۳) طبق عقیدهٔ برخی، روایاتی که خلع را به دست زن داده با قرآن موافق است و روایات دیگر مخالف آن است و این خود ترجیحی دیگر است. چنانچه این مطلب را در گذشته نقل کردیم.

بنابراین به این احادیث نمی‌توان استناد جست.

۲) در حدیثی گفته شده که پس از خلع طلاق انجام گیرد، و این با نظریه ارائه شده ناسازگار است:

محمد بن یعقوب، عن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن جعفر بن سماعة، عن موسی بن بکر، عن العبد الصالح (ع) قال: قال علی(ع): «المختلعة یتبعها الطلاق ما دامت فی العدة».[۳]

(امام کاظم(ع) از امیر مؤمنان(ع) نقل کرده که پس از خلع طلاق صورت گیرد تا زمانی که عده پایان نیافته است).

شهید ثانی در تحلیل این نظر فرموده است:

> این روایت سندی ضعیف دارد، گذشته از آن با صحیحهٔ محمد بن اسماعیل[۴] که خلع را کافی دانسته معارض است. تعدادی از فقیهان نیز به این روایت عمل نکرده‌اند مانند سید مرتضی، ابن جنید، علامه و شهید اول.[۵]

---

۱. برای به دست آوردن قول عامه ر.ک: *الفقه علی المذاهب الأربعة*، ج ۴، ص ۲۹۶ به بعد؛ *المفصل فی أحکام المرأة والبیت المسلم*، ج ۸، ص ۱۱۳ به بعد؛ *مدی سلطان الإرادة فی الطلاق*، ج ۲، ص ۱۳۷ـ۱۸۰.
۲. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۴۹۲، ح ۷.
۳. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۴۹۰، ب ۳، ح ۱ و ص ۴۹۲، ح ۵.
۴. همان، ص ۴۹۲، ح ۹.
۵. شهید ثانی، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۷. (ترجمه و تلخیص).

همان گونه که ملاحظه شد، این ایراد پاسخی روشن داشت که شهید بزرگوار در ضمن سه مطلب بدان پرداخت.

۳) مطلاق بودن امام حسن (ع) چگونه توجیه می‌شود. در چند روایت آمده که امام مجتبی(ع) زنان را بسیار طلاق می‌داد، مانند:

احمد بن ابی عبدالله البرقی فی (المحاسن) عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن ابی عبدالله(ع) قال: اتی رجل امیرالمؤمنین(ع) فقال له: جئتک مشیراً ان الحسن والحسین وعبدالله بن جعفر خطبوا الیّ، فقال امیرالمؤمنین(ع): المستشار مؤتمن، اما الحسن، فانه مطلاق النساء، ولکن زوجها الحسین فانه خیر لابنتک...».[1]

(امام صادق(ع) گوید: مردی نزد امیر مؤمنان(ع) آمد و گفت: برای مشورت آمده‌ام. حسن و حسین و عبدالله بن جعفر از دختر من خواستگاری کرده‌اند. حضرت امیر(ع) فرمود: مستشار امین است. حسن زنان را بسیار طلاق می‌دهد و لکن او را به ازدواج حسین درآور که برای دخترت خیر است).

چند حدیث دیگر نیز به این مضمون نقل شده است.[2] محتوای این گونه احادیث نقدپذیر بوده و قابل قبول نیست زیرا:

اولاً چگونه آن همه حدیث در مبغوضیت طلاق وارد شده که مورد تسالم و قبول همهٔ عالمان اسلام است و در عین حال بتوان به مضمون این چند حدیث تن داد. طلاق هم به گونه‌ای است که مورد نارضایتی پدر است و پدر مردم را باز می‌دارد از این که به وی زن دهند!

ثانیاً تعداد فرزندان حضرت که ۱۵ عدد ذکر شده با این رقم از زنان ناسازگار است.[3]

ثالثاً این چند حدیث با سلوک و منش عبادی حضرت که ۲۵ مرتبه پیاده به حج رفت، چند بار تمام اموالش را در راه خدا هدیه کرد و... نمی‌سازد.[4]

همان گونه که استاد مطهری فرموده این احادیث مجعول است:

> بنی‌العباس برای پیشبرد سیاست خود شروع کردند به تبلیغ علیه بنی الحسن، از جمله تبلیغات ناروای آنها این بود که گفتند ابوطالب که جد اعلای بنی‌الحسن و عموی پیغمبر است مسلمان نبود و کافر از دنیا رفت...
>
> موضوع دومی که بنی العباس علیه بنی الحسن عنوان کردند این بود که گفتند نیای بنی الحسن بعد از پدرش علی به خلافت رسید، اما چون مرد عیاشی بود و به زنان سرگرم بود و کارش زن گرفتن و زن طلاق دادن بود از عهده برنیامد...

---

۱. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۶۸، ب ۲، ح ۱.
۲. همان، ح ۲ و ص ۲۷۱، ب ۴، ح ۱ و ۲.
۳. مفید، محمد بن محمد، *الارشاد*، منشورات المطبعة الحیدریة، نجف، ص ۱۹۴.
۴. *بحار الأنوار*، ج ۴۳، ص ۳۳۹.

من از ساده دلی بعضی از ناقلان حدیثِ شیعی مذهب تعجب می‌کنم که از طرفی از پیغمبر اکرم و ائمه اطهار اخبار و احادیث بسیار زیادی روایت می‌کنند که خداوند دشمن می‌دارد یا لعنت می‌کند مردان بسیار طلاق را، پشت سرش می‌نویسند: امام حسن مرد بسیار طلاق بود...

رضایت پدران دختران به طلاق و هم چنین رضایت خود دختران به طلاق از مبغوضیت طلاق نمی‌کاهد، زیرا آنچه اسلام می‌خواهد این است که ازدواج پایدار و کانون خانوادگی استوار بماند، تصمیم زوجین با جدایی تأثیر زیادی در این جهت ندارد.[۱]

د ـ نقش حکومت

آخرین حلقهٔ این نظریه این است که بر حکومت لازم است به صورت ویژه در این مسئله دخالت کند و انجام شرایط را زیر نظر داشته باشد. صاحب *وسائل* بابی را با این عنوان طرح کرده است:

باب انه یجب علی الوالی تأدیب الناس وجبرهم بالسوط والسیف علی موافقة الطلاق للسنة وترک مخالفتها.[۲]

(واجب است والی مردم را تربیت کرده و آنان را با شمشیر و شلاق به طلاق موافق سنت وادارد).

در این باب چهار حدیث نقل شده است:

محمد بن یعقوب عن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمد، عن الحسن بن حذیفة، عن معمر بن وشیکة قال: سمعت اباجعفر(ع) یقول: «لایصلح الناس فی الطلاق الا بالسیف، ولو ولیتهم لرددتهم فیه الی کتاب الله عزوجل».[۳]

امام باقر(ع) فرمود: «مردم در زمینهٔ طلاق جز با شمشیر اصلاح نگردند.اگر سرپرستی جامعه به دست من بود، آنان را به کتاب خدا باز می‌گرداندم».

روایات دیگری نیز بدین مضمون نقل شده است.[۴] گرچه برخی از فقیهان این روایات را به موارد خاصی حمل کرده‌اند،[۵] لیکن وجهی برای این اختصاص نیست، برای اجرای طلاق باید حکومت با قدرت نظاره‌گر سه مرحله یاد شده گذشته بوده و جلوی طلاق‌های بی‌سبب و ایذایی یا خوش‌گذرانه را بگیرد، در تشکیل حکمیت و وساطت برای مبارزه با فراق و جدایی تلاش

---

۱. *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۳۰۶ـ۳۰۹.
۲. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۷۲، ب ۶.
۳. همان، ح ۲.
۴. مانند *وسائل الشیعة*، ج ۱۵، ص ۴۹۲، ح ۶ و ج ۱۷، ص ۴۱۹، ح ۱.
۵. نجفی، پیشین، ج ۳۲، ص ۵۰.

کند. به تعبیر دیگر، مجریان قانون نمی‌توانند بی‌تفاوت باشند و از سوء استفاده‌ها جلوگیری نکنند. نمونه هایی نیز در برخی از احادیث دیده می‌شود.

۱) محمد بن یعقوب عن احمد بن محمد، عن محمد بن یحیی، عن طلحة بن زید، عن ابی عبدالله(ع) قال: بلغ النبی(ص) ان اباایّوب یرید ان یطلق امرأته فقال رسول الله(ص): «ان طلاق ام ایوب لحوب ای اثم».[1]

امام صادق(ع) فرمود: «به پیامبر خبر رسید که ابوایوب می‌خواهد زنش را طلاق دهد، فرمود: «این گناه است».

خلاصهٔ فصل این است که آنچه در قانون مدنی، مادهٔ ۱۱۳۳ آمده: «مرد می‌تواند هر وقت که بخواهد زن خود را طلاق دهد.» مبنای فقهی ندارد و رأی مشهور فقیهان در باب جدایی زن و مرد ناقص است، آنچه ادله و متون قرآنی و حدیثی اقتضا می‌کند این است که :

۱) جدایی بدون سبب از سوی زن و مرد حرام است.

۲) برای جلوگیری از اختلافات زناشویی حکمیت واجب است.

۳) طلاق ویژهٔ مردان و خلع ویژهٔ زنان است که برای خلاصی از بن‌بست‌های زندگی از آن استفاده می‌کنند.

۴) حکومت و مجریان شریعت مکلف هستند بر تمام مراحل نظارت جدی داشته و با استفاده از قوهٔ قهریه جلوی سوء استفاده‌ها را بگیرند تا کانون خانواده بی‌جهت از هم نپاشد. البته ناگفته نماند آنچه در منابع دینی آمده که پیش‌گیری از بروز نزاع و اختلاف در زندگی می‌کند و زمینه جدایی را می‌خشکاند، کمتر بدان توجه می‌شود. به تعبیر دیگر از تربیت‌های دینی نباید غفلت شود که عامل مهمی در کاستن از جدایی و از هم پاشیده شدن شیرازهٔ زندگی‌هاست. توسعه و تعمیق آگاهی‌های دینی و پرورش‌های اخلاقی، عاملی اساسی در جلوگیری از این پدیده شوم است.

به نظر می‌رسد اگر فقیهان و عالمان اسلامی نگاهی دوباره به اخبار و روایات طلاق داشته و نیز در روایات مربوط به خلع تأملی دوباره ورزند، این نظریه را مورد تأیید و تصدیق قرار دهند.

---

۱. عاملی، پیشین، ص ۲۶۷، ب ۱، ح ۴.

فصل نهم: تفاوت ارث زن و مرد

توارث پدیده‌ای دیرینه است و به تاریخ حیات انسان برمی‌گردد، این پدیده ریشه‌ای فطری دارد. زیرا شوق و کشش به مال در وی مشهود است. هم چنین انتساب برخی از افراد به برخی دیگر امری اجتناب‌ناپذیر است که نوعی تقدم و اولویت را به همراه دارد. نتیجه این دو امر آن است که ارث سنتی دیرینه در سرشت بشر باشد.

توارث مانند دیگر سنت‌های اجتماعی دارای تحول تدریجی بوده است. چیزی که در اکثر دوره‌های کهن جای انکار ندارد محروم ساختن زنان از ارث بوده، خواه بدان جهت که او را انسان نمی‌دانستند تا سهم برد، یا این‌که ارث‌بری زن بدان معناست که ثروت خانواده را به دیگری منتقل می‌کند، زیرا زن با ازدواج از عضویت خانواده خارج می‌شود یا این‌که زن، مرد میدان نبرد نیست و هزینه آن بر دوش او نیست تا سهم‌بَر باشد و...[1]

شریعت اسلامی با ظهور خود بر این سنن خط بطلان کشید و زن را مانند مردان مستحق ارث دانست.[2] در قانون اسلام زن ومرد براساس موقعیت خود در خانواده ارث می‌برند. ملاک ارث انوثت و ذکورت نبوده است. با توجه به این‌که مهریه و نفقه بر عهده مردان است، جهاد ابتدایی بر مرد واجب است و هزینه جنگ را وی باید تحمل کند. دیه عاقله بر عهده مردان است. نوعی توازن در سهم ارث برقرار شده است بدین صورت که مردان دو برابر زنان ارث برند.[3]

آنچه گفته شد جانمایهٔ احکام و قوانین ارث در شریعت اسلامی است. این قانون در گذشته و

---

۱. در زمینهٔ تاریخ ارث ر ک: *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۲۲۲ـ۲۲۳؛ الکشکی محمد عبدالرحیم، *المیراث المقارن*؛ ص ۷ـ۱۴؛ الغنذوری، احمد، *المیراث فی الاسلام والقانون*، ص ۳ـ۷؛ شوقی عبده الساهی، *عدالة الإسلام فی أحکام المواریث*، ص ۳ـ۱۰.

۲. نساء ۷:۴. «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ».

۳. نساء ۱۱:۴ «يُوصِيکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلاَدِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ».

حال با داعیه حمایت از حقوق زن مورد ایراد و اشکال قرار گرفته است.

«محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی‌عمیر، عن حماد وهشام جمیعاً، عن الاحول قال: قال ابن ابی العوجاء: ما بال المرأة المسکینة الضعیفة تاخذ سهماً واحداً و یاخذ الرجل سهمین؟ قال فذکر ذلک بعض اصحابنا لابی عبدالله(ع) فقال: ان المرأة لیس علیها جهاد ولا نفقة ولامعقلة وانما ذلک علی الرجال فلذلک جعل للمرأة سهماً واحداً وللرجل سهمین.[۱]

(ابن ابی العوجا گوید: چرا زن بینوا و ناتوان یک سهم از ارث برد و مرد دو سهم؟ این پرسش را به امام صادق(ع) گفتند، حضرت فرمود: بر زن، جهاد، نفقه و دیهٔ عاقله واجب نیست، بلکه این امور بر عهده مردان است. از این رو مردان دو سهم و زنان یک سهم دارند).

«محمد بن الحسین باسناده عن حمدان بن الحسین، عن الحسین بن الولید، عن ابن بکیر، عن عبدالله بن سنان قال: قلت لابی عبدالله(ع): لای علة صار المیراث للذکر مثل حظ الانثیین؟ قال: لما جعل الله لها من الصداق.[۲]

(عبدالله بن سنان گوید: از امام صادق(ع) پرسیدم: چرا سهم ارث مردان بیش از زنان است؟ فرمود: زیرا خدا برای زنان مهریه قرار داده است).

در این باب به جز حدیث هشتم احادیث دیگر در پاسخ به همین شبهه صادر شده است.[۳] و در مجموع این احادیث، همان قاعده که بیان شد به عنوان پاسخ آمده است. یعنی مهر، نفقه، هزینهٔ جهاد ابتدایی و دیه بر عاقله بر دوش مردان است و زنان از آن معاف گشته‌اند.

نسبت به هزینهٔ جهاد فتوای فقها این است که باید مجاهد و رزمنده آن را بپردازد. حتی گفته شده واجب است وسایل رزم را اجاره کند.[۴] و نیز دیهٔ بر عاقله به اتفاق فقها بر زن واجب نیست.[۵]

جوابی که نویسندگان مسلمان بر این پایه از این تفاوت داده‌اند این است که در بررسی کلی بهرهٔ زنان از ثروت بیش از مردان است. یعنی مردان گرچه مالک $\frac{2}{3}$ ثروت هستند لکن از $\frac{1}{3}$ آن بهره می‌برند زیرا خرج عیال، مهریه و هزینه‌های دیگر نیز از آن کسر می‌شود.

روشن است که این محاسبه به عنوان یک قانون کلی اجتماعی است. لذا روا نیست موارد و استثناها را با قانون کلی بسنجیم. این جواب در بسیاری از نوشته‌ها آمده است.[۶]

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۷، ص ۴۳۶، ب ۲، ح ۱.
۲. همان، ص ۴۳۸، ح۵.
۳. همان، ص ۴۳۶ـ ۴۳۸.
۴. *منهاج الصالحین*، ج ۱، ص ۳۶۷ م ۶و۸؛ ج ۲، ص ۵۹۹.
۵. تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۵۹۹.
۶. *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، ص ۴۰۴ـ۴۰۵؛ *الجامع لأحکام القرآن* (تفسیر قرطبی)، ج ۴، ص ۱۹۶؛ *زن در آینهٔ جلال و جمال*، ص ۴۰۴ـ۴۰۵؛ تفسیر نمونه، ج۳، ص ۲۹۱ـ۲۹۲؛ *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۲۸۶؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۲۹۹ـ۳۰۰؛ *المرأة فی الفکر الإسلامی*، ج ۲، ص ۱۳۳ـ۱۳۵؛ *زن از دیدگاه نهج البلاغة*، ص ۱۵۵؛ *المیراث المقارن*، ص ۲۵ـ۳۰؛ معوض عوض ابراهیم. *الإسلام و الأسرة*، ص ۱۳۴ـ ۱۳۸؛ شوقی ←

به جز این تعلیل پاسخ دیگری نیز داده شده که در مواردی نیز زن و مرد به گونه‌ای برابر ارث می‌برند مانند:

۱) پدر و مادر هر کدام $\frac{1}{6}$ ارث می‌برند.

۲) خواهر و برادر مادری و فرزندان آنان یکسان ارث می‌برند.

۳) جد و جده مادری یکسان ارث می‌برند.

۴) دائی و خاله یکسان ارث می‌برند.

و نمونه‌های دیگری که در کتب آمده است.[1]

از این نمونه‌ها استنتاج شده که تفاوت ارث، مسئله زن و مردی نیست وگرنه باید همه جا مردان دو برابر زنان ارث برند، بلکه مسئلۀ غُنم و غُرم است. یعنی هر کسی بیشتر خسارت می‌بیند بیشتر بهره می‌برد.

بر این نکته تأکید می‌ورزیم که این تفاوت در نظام حقوقی که اسلام طراحی کرده بسیار عادلانه است. یعنی اگر مرد این خسارت‌ها را متحمل می‌شود باید به گونۀ دیگری جبران شود. و این نظام برای سعادت و رشد زندگی انسانی مفید است که البته از این در جای دیگر باید بحث شود. یعنی برداشتن مهریه و نفقه از مردان و تقسیم بالسویه ارث امری نیست که در مجموع برای زن و مرد مفید باشد.

شبهاتی که در عصر حاضر بر تفاوت ارث زن و مرد در شریعت اسلامی وارد شده با این توضیحات قابل جواب است، این پرسش‌ها عبارت است از:

۱) تفاوت در ارث، ظلم به زنان است و این برخاسته از نگاه تحقیرآمیز جامعه به زنان است. یا به تعبیر دیگر نشان از آن دارد که زن را نیمی از انسان می‌دانند.[2]

۲) پیشرفت و ترقی خانواده و کشور مرهون مساوات زن و مرد است. بر این اساس باید میان زن و مرد در ارث و طلاق برابری برقرار شود. این را اقبال از یک شاعر ترک‌زبان نقل می‌کند.[3]

۳) اسلام حقوق زن را به تدریج اعطا کرده است و در مواردی فرصت نیافت آن را به کمال رساند، زیرا شرایط اجتماعی فراهم نبود. یکی از آنها ارث است. بنابراین ما می‌توانیم بر اساس شرایط جامعۀ امروز قوانین را بازسازی کنیم.

→
عبده الساهی، *عدالة الإسلام فی أحکام الموارث*، ص ۱۱۵ـ۱۱۶؛ عبدالله بن زید آل محمود، *الحکم الشرعی فی الطلاق السنی و البدعی*، ص ۲۳۶ـ۲۳۷.

۱. *المرأة فی الفکر الإسلامی*، ج ۲، ص ۱۳۳ـ۱۳۴؛ ترجمه و تفسیر *نهج البلاغه*، ج ۱۱، ص ۲۹۹ـ۳۰۰؛ *زن در آینۀ جلال و جمال*، ص ۴۰۴؛ *زن از دیدگاه نهج البلاغة*، ص ۱۵۳.

۲. *المرأة فی الفکر الإسلامی*، ج ۲، ص ۱۳۱ـ۱۳۲.

۳. اقبال، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، نشر و پژوهش های اسلامی، ۳۶/۸/۱۰، ص ۱۸۴.

۴) امروزه زنان مانند مردان به کسب و کار مشغول اند و در تأمین نیازهای زندگی یاور مردان اند، بر این اساس باید قانون ارث نیز بازسازی شود.[1]

در پاسخ شبهه اول، همان گونه که گفته شد، ملاک تفاوت زنانگی و مردانگی نیست، بلکه موقعیت و جایگاه زن و مرد در نظام خانوادگی بوده است و در آن نظام امری کاملاً عادلانه و مقبول است و ربطی به تحقیر شخصیت زن ندارد؛ این مطلب در بخش دوم به تفصیل بیان شد.

در پاسخ شاعر ترک باید ابتدا جواب اقبال را بیاوریم:

> و اما شاعر ترک، گمان من آن است که از حقوق خانواده در اسلام اطلاع چندان نداشته است و نیز از اهمیت قانون ارث در قرآن بی‌خبر بوده است... اصلاحی که توسط این شاعر در مورد قانون ارث پیشنهاد شده، مبتنی بر سوء فهمی بوده است. از این که میراث مرد و زن با یکدیگر برابر نیست، نباید تفوق مرد را بر زن نتیجه گرفت، چنین فرض و استنتاجی مخالف با روح اسلام است.[2]

از آن گذشته، مگر دورهٔ تمدن اسلامی با همین تفاوت در ارث سامان نیافت و امروزه نیز مشکلهٔ تمدن را در جای دیگر باید حل کرد.

در پاسخ شبهه سوم باید گفت درست است که شریعت اسلامی احکام خود را به تدریج ارائه کرده، اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که برخی از احکام بیان نشده است. همان گونه که در روایت هایی که در ابتدا نقل شد، این ایراد در نیمه قرن دوم بر امام صادق(ع) از سوی ابن ابی‌العوجا گرفته شد و حضرت آن پاسخ را فرمودند. اگر بنا بود شریعت تکامل یابد، زیرا شرایط دوران پیامبر اجازه نمی‌داد، باید امام صادق(ع) به این امر اقدام می‌کرد.

در پاسخ آخرین شبهه باید گفت:

اولاً خرجی زندگی، یکی از مخارجی است که مرد ملزم به ادای آن است و اگر زن کمکی به مرد کند تنها در این قسمت است.

ثانیاً نه در توان زنان است که به اندازه مردان و برابر آنها به تأمین مخارج اقتصادی زندگی بپردازند و نه مطلوب شرع و نه به نفع و سود زندگی است. شرایط ویژه‌ای که زن از نظر جسمانی دارد و مشکلات حمل و وضع و شیر دادن که به طور طبیعی بر عهده اوست، و مسئولیت تربیتی و گرم نگه داشتن محیط خانه چنین اجازه‌ای را به زنان نمی‌دهد.

ثالثاً تغییرهای موردی هیچ گاه ملاک وضع قانون یا تغییر قانون نمی‌شود. برای قانون‌گذاری غلبهٔ خارجی، نیازهای انسانی و سرشت آدمی ملاک است. بلی همان گونه که قبلاً گفته شد این

---

۱. باجوری، پیشین، ص ۱۳۲.
۲. اقبال، پیشین، ص ۱۹۳.

تفاوت در سیستم حقوقی اسلام عادلانه است و اگر روزی همهٔ شرایط تغییر کرد آن وقت باید نگاهی دوباره به مسئله داشت.

در پایان این فصل باید به دو مسئلهٔ دیگر، که نوعی تفاوت ارث زن و مرد را همراه دارد و ممکن است مورد ایراد و سؤال باشد، بپردازیم. یکی مسئلهٔ «حبوه» است یعنی مختصات پسر ارشد در ارث پدر و دیگری محروم ساختن زن از اموال غیرمنقول شوهر است.

با بررسی این دو موضوع مباحث لازم در این فصل به پایان می‌رسد.

الف ـ حبوه

یکی از مسائل مسلم در فقه امامیه، اعطای برخی از اموال ویژهٔ پدر به پسر ارشد است. مذاهب اربعه اهل سنت با این رأی مخالف اند.[1] از این اموال اصطلاحاً حبوه یاد می‌شود. آنچه داخل در حبوه است لباس، انگشتری، شمشیر و قرآن است. این مطلب در روایت‌های متعددی مطرح شده و فقها اصل آن را مسلم می‌دانند، گرچه در فروع مسئله اختلاف‌نظرهایی وجود دارد.

روشن است که پذیرش این مسئله نوعی تفاوت در قانون ارث را نشان می‌دهد، زیرا این اعطا مختص پسر بزرگ‌تر است و دختران از آن محروم می‌باشند.

محمد بن یعقوب، عن عدة من اصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن ابیه، عن حماد بن عیسی، عن ربعی بن عبدالله، عن ابی‌عبدالله(ع) قال: «اذا مات الرجل فسیفه ومصحفه وخاتمه وکتبه ورحله وراحلته وکسوته لاکبر ولده فان کان الاکبر ابنة فللاکبر من الذکور».[2]

امام صادق(ع) فرمود: «هرگاه مردی از دنیا رود، شمشیر، قرآن، انگشتری، کتب، مرکب و پوشاک او از آن پسر بزرگ‌تر است. اگر فرزند بزرگ‌تر دختر بود این اموال به بزرگ‌ترین پسر می‌رسد».

روایات دیگری نیز در این باب بر این مطلب دلالت دارد. همان گونه که گفته شد اصل آن مورد قبول است گرچه در فروع آن اختلاف نظر وجود دارد.[3]

آنچه در پاسخ به این شبهه باید گفت این است که در این جا هم قاعدهٔ غُنم و غُرم در نظر بوده است، یعنی هر کس غرامت می‌کشد بهره نیز از آن اوست. زیرا در برابر این اعطا و بخشش ویژه به فرزند بزرگ‌تر باری بر دوش وی گذاشته شده است. تکلیفی که بر دوش پسر بزرگ‌تر می‌باشد، این است که او باید نماز و روزه‌های قضا شده پدر را به جای آورد. این مسئله نیز مورد اجماع و توافق است.[4] در کنار احادیث عدیده‌ای که بر آن دلالت دارد.

شرایطی که برای اجرای این قانون بیان شده نیز قابل توجه است. گفته‌اند پسر بزرگ‌تر در صورتی این امتیاز را دارد که سفیه و فاسدالرأی نباشد، و نیز در صورتی است که مرده، ثروتی به

---

۱. *المیراث المقارن*، ص ۱۵۷ ـ ۱۵۸

۲. عاملی، پیشین، ج ۱۷، ص ۴۳۹، ب ۳، ح ۱.

۳. *جواهر الکلام*، ج ۳۹، ص ۱۲۷.

۴. نجفی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۹.

جز این اموال ویژه دارا باشد. و نیز برخی گفته‌اند نباید مرده بدهکاریِ فراگیر داشته باشد. همان گونه که اگر به این اموال وصیت کرد به پسر بزرگ‌تر منتقل نخواهد شد.[1]

خلاصه آن‌که این تفاوت نیز در مجموع قوانین شرع عادلانه است و جای تردید ندارد. قابل توجه است که برخی از فقها مسئلهٔ قضا را به پدر اختصاص نداده، بلکه معتقدند پسر بزرگ‌تر باید نماز و روزه پدر و مادر را قضا کند، البته گروهی نیز مخالفت ورزیده‌اند.[2]

ب ـ ارث زن از اموال غیرمنقول

یکی از دیدگاه‌های فقه امامیه این است که همسر از برخی اموال شوهر ارث نمی‌برد.

امام خمینی در کتاب فتوایی *تحریر الوسیله* فرموده است:

> زن از تمامی اموال منقول شوهر ارث می‌برد لکن از زمین ارث نمی‌برد، نه از عین آن و نه از قیمتش. خواه زمین خالی باشد یا در آن کشاورزی و باغ و خانه باشد. البته قیمت آنچه در زمین است از قبیل چوب و درخت و... را ارث می‌برد.[3]

این سخن نوعی تفاوت در ارث میان زن و مرد را به همراه دارد، زیرا در مقابل شوهر از تمام اموال منقول و غیرمنقول زن ارث می‌برد.

در این مسئله روایت‌های متعددی نقل شده که بر محرومیت زن در آنچه گفته شد دلالت دارد.[4] لکن در مقابل آنها نیز حدیث صحیح‌السندی دلالت دارد که زن از تمام اموال منقول و غیرمنقول شوهر ارث می‌برد.[5] فقها این روایت را بر تقیه حمل کرده‌اند.

برخی فقها دعوای اجماع کرده‌اند. صاحب جواهر در برابر آنان گفته است اسکافی با این رأی مخالفت ورزیده، هم چنین نویسنده کتاب *دعائم الاسلام* مدعی شده که رأی اسکافی مورد اجماع امّت و ائمه است. علاوه بر آن تعدادی از فقها در کتب خود متعرض این مسئله نشده‌اند با این‌که به طرح مسئله ارث زن و شوهر پرداخته‌اند. مانند کتاب *مقنع*، *مراسم*، *ایجاز و تبیین*، *مجمع البیان*، *جوامع الجوامع*، *فرائض النصیریه* و *فقه الرضوی*.[6]

صاحب جواهر اصل آن را مسلم انگاشته و نیاز به بحث و بررسی نمی‌بیند. فقط بحث را در فروعات مسئله متمرکز کرده است.[7]

آنچه به اختصار می‌توان در توضیح این مسئله بیان داشت این است:

---

۱. همان، ج ۳۹، ص ۱۳۴ـ۱۳۵.
۲. *عروة الوثقی*، ج ۱، ص ۷۵۶.
۳. خمینی، پیشین، ج ۲، ص ۳۹۷، م ۵.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۷، ص ۵۱۷ـ۵۲۲، ب ۶.
۵. همان، ص ۵۲۲.
۶. نجفی، پیشین، ج ۳۹، ص ۲۰۷ـ۲۱۰.
۷. همان، ج ۳۹، ص ۲۱۰ و ۲۱۵.

اولاً این تفاوت بر فرض ثبوت، اختصاص به زن و شوهر دارد و در سایر فرض‌های ارث مطرح نیست، بلکه خواهر از برادر، دختر از پدر، مادر از پسر و... اموال غیرمنقول را ارث می‌برند.

ثانیاً اختلاف نظر شدیدی در میان فقهای امامیه است که بر اساس برخی آرا در حقیقت تفاوتی نیست. در مثل برخی گفته‌اند زن اگر از شوهر خویش فرزند دارد از تمام اموال منقول و غیرمنقول ارث می‌برد و اگر فرزند ندارد، فقط از ارث بردن عین زمین محروم است و قیمت آن را به وی می‌دهند. این رأی را سید مرتضی پذیرفته و علامه در مختلف نیز آن را ستوده است. طبق این رأی تفاوتی در میزان سهمیه نیست.[۱] برخی گفته‌اند زنی که فرزند ندارد فقط از عین و قیمت زمین محروم است اما از اعیانِ اشجار، منازل و... ارث می‌برد. این رأی را محقق پذیرفته است.[۲] چنان که برخی، روایت‌های عدم ارث‌بری را مخالف نص آیات دانسته‌اند.[۳]

ثالثاً روایت‌های موجود در این مسئله نیز مختلف است. برخی زن را مطلقاً محروم می‌کند، برخی زن و مرد را یکسان می‌بینند، در برخی میان خانه جدید و کهنه فرق گذاشته است.[۴]

رابعاً تعلیلی که در برخی روایات نسبت به این محرومیت ذکر شده قابل تأمل است و تأیید می‌کند رأی سید مرتضی را. و آن این است که قرابت زن و شوهر سببی است و قرابت فرزندان و سایر ورثه نسبی است. برای این که از اختلاف و نزاع دو خانواده پرهیز شود قانون‌گذار این تدبیر را اندیشیده است، زیرا وقتی از عین زمین ارث نبرد که امری ثابت و ماندنی است و قیمت آن را به زن دادند، از اختلاط و اختلاف پرهیز شده است.[۵] اگر به این تعلیل، رأی برخی فقها را ضمیمه کنیم که زن از اعیان بِنا و درخت ارث می‌برد، لکن اگر سایر ورثه خواستند قیمت را بپردازند حق دارند؛ این نظریه از اتقان بیشتری برخوردار خواهد گشت.[۶]

به نظر می‌رسد تأمل در روایات و آیات پیرامون ارث و نیز اقوال فقها به نتایج بهتری منتهی گردد. در این جا به همین اختصار اکتفا کرده، امید است در تحقیق جداگانه‌ای به تفصیل از این مسئله بحث شود.

---

۱. همان، ص ۲۱۵. ۲. *شرایع الإسلام*، ج ۴، ص ۳۴ـ۳۵.
۳. فصلنامهٔ علوم حدیث، ش ۳، ص ۲۰۴ـ۲۰۵.
۴. عاملی، پیشین، ج ۱۷، ص ۵۱۷ـ۵۲۳، روایات باب ۶ و ۷.
۵. عاملی، پیشین، ج ۱۷، ص ۵۱۸، ح ۲، ۳ و ص ۵۱۹، ح ۷ و ص ۵۲۰، ح ۹ و ص ۵۲۱، ح ۱۴.
۶. *منهاج الصالحین*، ج ۲، ص ۳۷۲، م ۱۷۸۸.

فصل دهم: تعدّد زوجات

تک همسری طبیعی‌ترین شکل زندگی زناشویی است، شکل‌های دیگر زناشویی؛ یعنی چند زنی، چندشوهری و ازدواج اشتراکی عارضه‌ای بر شکل طبیعی ازدواج و زناشویی بوده و هست.

از این میان اشتراکیت در ازدواج جز در میان برخی از اقوام بدوی مانند تبت[1] بروزی نداشته و بقا و دوام نیافته است. از همین دست بود چندشوهری که تنها نسبت به قبیله تودا و برخی قبایل تبت گزارش شده[2] و از میان رفته است. این گونه زناشویی هیچ گونه سازگاری با سازمان فردی و اجتماعی انسان نداشته، لذا با سرعت مضمحل شده و قابل توجیه نیز نبوده است.

اما چندزنی یا تعدّد زوجات، از ظهور و بروز بیشتری برخوردار بوده و تا حدودی دوام یافته است.[3] این پدیده نه مانند چندشوهری و اشتراکیت در زناشویی کاملاً غیرطبیعی بود و نه بسان تک همسری امری کاملاً طبیعی.

این پدیده کم و بیش در تورات و نیز نزد مسیحیان مورد تأیید بود، تنها تلمود از آن منع کرد.[4] آیین اسلام نیز این پدیده را فی‌الجمله در نظام حقوقی خود پذیرفت و البته تمام آنچه وجود داشت تأیید نکِرد و قید و بندهایی نسبت به این امر ابداع نمود.

پذیرش تعدّد زوجات در اسلام ایرادها و شبهاتی را از سوی مسیحیان، غربیان و... به دنبال داشت. سیر نقد و ایرادها به جوامع اسلامی نیز راه یافت و برخی از نویسندگان مسلمان نیز به این قانون معترض شده‌اند.

---

۱. دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۹.
۲. همان، ص ۵۰.
۳. همان، ص ۵۰ـ۵۱؛ محمد الجمل، ابراهیم، تعدد الزوجات فی الإسلام، دارالاعتصام، بیروت، ص ۱۱ـ۲۲.
۴. *تعدّد الزوجات فی الإسلام*، ص ۲۳ـ۲۷.

مهم‌ترین ایراد این است که چندزنی زاییدهٔ فزون‌خواهی جنسی مردان و سلطه و استبداد آنان بر زن است و تجویز آن به نابرابری و ستم بر زنان منتهی می‌شود. در این فصل برآنیم که ادلهٔ شرعی (قرآن و سنت) را در این زمینه گزارش کرده، آن‌گاه دیدگاه‌ها و تحلیل‌های متفاوت را در مسئله بیان کنیم و در پایان به تحلیل و ارائهٔ رأی نهایی بپردازیم.

یک. تعدّد زوجات در منابع اسلامی

چندهمسری در آیات قرآنی، احادیث و سیرهٔ معصومان مطرح است، و از این ها مـی‌توان در تأیید و جواز آن مدد گرفت.

الف ـ قرآن

در سه آیه از قرآن، موضوع چندزنی مطرح شده است.

۱) «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِی الْیَتَامَی فَانْکِحُوا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَی وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُکُمْ ذَلِکَ أَدْنَی أَلاَّ تَعُولُوا».[1]

(اگر شما را بیم آن است که در کار یتیمان عدالت نورزید، از زنان هر چه شما را پسند افتد دو دو و سه سه و چهارچهار به نکاح خود درآورید و اگر بیم آن دارید که به عدالت رفتار نکنید تنها یک زن بگیرید یا هر چه مالک آن شوید. این راهی بهتر است تا مرتکب ستم نگردید).

۲) «وَلَنْ تَسْتَطِیعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَیْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاتَمِیلُوا کُلَّ الْمَیْلِ فَتَذَرُوهَا کَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ کَانَ غَفُوراً رَحِیماً».[2]

(هرچند بکوشید هرگز نتوانید که در میان زنان به عدالت رفتار کنید. لکن یکباره به سـوی یکی میل نکنید تا دیگری را سرگشته کرده باشید. اگر از در آشتی درآیید و پرهیزکاری کنید خدا آمرزنده و مهربان است).

۳) «یَا نِسَاءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَیْتُنَّ فَلاتَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَیَطْمَعَ الَّذِی فِی قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً».[3]

(ای زنان پیامبر، شما همانند دیگر زنان نیستید، اگر از خدا بـترسید پس بـه نـرمی سـخن مگویید تا آن مردی که در قلب او مرضی هست به طمع افتد و سخن پسندیده بگویید).

دلالت آیه سوم از آن رو است که از چندزنیِ رسول خدا سخن رفته و مورد تأیید قرار گرفته است در این جهت آیات دیگری نیز دلالت دارد.[4]

---

۱. نساء، ۴:۳. ۲. همان، آیهٔ ۱۲۹. ۳. احزاب ۳۳:۳۲

۴. مانند سورهٔ احزاب، آیات ۶و ۲۸ و ۳۳ـ۳۴ و ۵۰ و ۵۳ و ۵۹؛ سورهٔ تحریم، آیات ۱و ۳ و ۵.

ب ـ روایات

در روایات عدیده‌ای از چندزنی سخن رفته، و به صورت ضمنی و گاه صراحت مورد تأیید واقع شده است.[۱] در غالب این روایات احکام مربوط به چند همسری و تعدّد زوجات بیان گشته و در برخی از آنها حکمت این جواز نیز آمده است. به عنوان نمونه به نقل حدیثی اکتفا می‌شود:

محمد بن علی بن الحسین فی العلل وفی عیون الاخبار باسانید تاتی فی آخر الکتاب عن محمد بن سنان، عن الرضا(ع) فیما کتب الیه: وعلة التزویج للرجل اربع نسوة وتحریم ان تتزوج المرأة اکثر من واحد لأن الرجل اذا تزوج اربع نسوة کان الولد منسوباً الیه والمرأة لو کان لها زوجان او اکثر من ذلک لم یعرف الولد لمن هواذ هم مشترکون فی نکاحها وفی ذلک فساد الانساب والمواریث والمعارف.[۲]

(امام رضا(ع) در نامه به محمد بن سنان نوشت: علت تجویز چهارهمسری برای مردان و تحریم ازدواج چندشوهری آن است که هرگاه مرد با چهار زن ازدواج کند فرزند به او منسوب است. اما اگر زن دو شوهر یا بیشتر داشته باشد دانسته نشود کودک از آن کیست. زیرا مردان در نکاح او شریک‌اند و این امر سبب فساد ارث و نسب گردد).

ج – سیره

در سیرهٔ پیامبر(ص) و برخی انبیای گذشته مانند حضرت سلیمان[۳] و برخی امامان(ع) [۴] نیز چندزنی نقل شده است. این نقل‌ها می‌تواند بر جواز و اباحهٔ چندهمسری دلالت کند، اگر گفته نشود این امر از مختصات و ویژگی‌های آنان بوده است.

همین اندازه برای بیان جواز در شریعت اسلامی کافی است. برخی فقیهان، جواز آن را از ضروریات اسلام شمرده‌اند.[۵] بنابراین باید به مباحث بعد پرداخت.

تذکر این نکته مفید است که در کتب فقه، اصل این حکم مسلم انگاشته شده و کمتر پیرامون جواز بحث شده است و نیز باید دانسته شود که در کتب فقه از احکام و لواحق تعدّد زوجات در ضمن بحث «محرمات نکاح» و «قسمت» سخن رفته است.

دو. دیدگاه‌ها

همان گونه که در آغاز این فصل گفته شد، مسئلهٔ تعدّد زوجات تا عصر جدید با مشکلی از نظر فکری و فقهی مواجه نبود، طرح شبهات در عصرهای اخیر سبب شد اندیشمندان اسلامی تبیین

---

۱. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۳۹۸ـ۴۱۰ و ص ۴۴۶ـ۴۴۹؛ *کنز العمال*، ج ۱۶، ص ۳۲۹ـ۳۳۱.
۲. *وسائل الشیعة*، ج ۱۴، ص ۳۹۸، ب ۱، ح ۲.
۳. همان، ص ۱۸۱، ح ۹.
۴. همان، ص ۱۸۱، ح ۱۰ و ۱۱.
۵. *جواهرالکلام*، ج ۳۰، ص ۵.

عقلی همان باورها بپردازند، یا در مسئله تجدید نظر کرده و آرای جدیدی عرضه دارند، در این قسمت دیدگاه‌ها و تحلیل‌هایی که از چندزنی از سوی اندیشمندان اسلامی صورت گرفته نقل کرده و مورد ارزیابی و نقادی قرار می‌دهیم.

۱ ـ رأی مشهور

همان‌گونه که اشارت رفت در کتب فقهی و نیز رساله‌های عملیه به جز بحث از تحدید عددی و مسائل مربوط بدان چیزی دیگر به چشم نمی‌خورد. در این نوشته‌ها تعدّد زوجات امری مسلم انگاشته شده و از مرز آن یعنی چهار همسری بحث شده است. تنها شرطی که گاه بیان می‌شود قدرت بر انفاق و رعایت عدالت مادی بین همسران است. و احراز این دو شرط نیز به عهدهٔ مکلف گذارده شده است. به طور طبیعی طرح این چنین مسئله واکنش‌های جدی به دنبال دارد.

بسیاری از اندیشمندان اسلامی در صدد تبیین رأی جواز بر آمده و خلاصه آنچه گفته‌اند این است:

> علل و عواملی وجود دارد که چندزنی را تجویز و گاه به عنوان حقی برای مردان مطرح می‌سازد. این علل و عوامل عبارت است از: نازا بودن زن، یائسه شدن زن و احتیاج مرد یا جامعه به کثرت نفوس، فزونی زنان آماده ازدواج بیش از مردان، زیرا تعداد موالید دختران بیشتر است، جنگ‌ها مردان را بیش از زنان از بین می‌برد، زنان در برابر بیماری‌ها مقاومت بیشتری دارند.[1]

از این رو، نازایی یا یائسگی زن مجوزی برای تعدّد زوجات است و فزونی زنان آماده برای ازدواج این حق را برای زن می‌آورد که شوهر داشته باشد و راهی جز چندزنی نیست.

این علل و عوامل سبب شد اسلام قانون چندزنی راکه در جوامع گذشته وجود داشت نسخ نکرده و اصل آن را بپذیرد. اما در عین پذیرش اصل این پدیده اجتماعی دو محدودیت برایش در نظر گرفت. یکی این‌که عدد همسران را به چهار محدود ساخته و دیگر این‌که رعایت عدالت در میان همسران را مطرح کرد. با این تبیین معلوم می‌شود که اسلام به نیاز آدمی توجه داشته و از سوی دیگر جلوی خوش‌گذرانی مردان راگرفته است.[2]

---

۱. در فقه امامیه هیچ‌کدام از این شروط مطرح نشده است. ر ک: *جواهر الکلام*، ج ۳۰، ص ۲ به بعد؛ *عروة الوثقی*؛ ج ۲، ص ۶۴۱ـ۶۴۳؛ *مبانی العروة الوثقی*، کتاب النکاح، ج ۱، ص ۱۷۳ به بعد؛ *مستمسک العروة الوثقی*؛ ج ۱۴، ص ۹۳؛ در کتب فقهی اهل سنت نیز سخنی از این شرایط نیست. تنها برخی از نویسندگان معاصر اهل سنت این شروط را مطرح کرده‌اند. مانند *الفقه الإسلامی و أدلته*؛ ج ۷، ص ۱۶۸، *تنظیم الإسلام للمجتمع*، ص ۷۵؛ *الإسلام عقیدة و شریعة*، ص ۲۰۳؛ *المرأة فی الفکر الإسلامی*، ج ۱، ص ۲۵۹ـ۲۶۰.

۲. *نظام حقوق زن در اسلام*؛ ص ۳۹۸ـ۴۵۳؛ *تعدّد الزوجات فی الاسلام*؛ ص ۷۷ـ۹۰؛ *زن در آینهٔ قرآن*، ص ۷۱ـ۷۳؛ *سیمای زن در آینهٔ فقه شیعه*، ص ۱۰۱ـ۱۰۶؛ *المرأة فی عصر الرسالة*، ص ۱۵۲ـ۱۶۲.

این تبیین امری معقول و پسندیده است لکن مشکلی که دارد این است که این تحدید و تقییدها درکتب فقهی و حقوقی انعکاس نیافته و فقیهان این گونه نظر ندادهاند. به سخن دیگر، در کتب فقهی عدالت به عنوان شرطی کهٔ مصحِّح ازدواج است بیان نگشته و مجریان قانون نیز بر این نظارتی ندارند.

از طرف دیگر اگر مجوز تعدّد زوجات علل و عوامل یاد شده باشد، باید اباحه و تجویز در همان دایره صورت پذیرد. یعنی آنجا که زنان مبتلا به نازایی یا یائسگی شدهاند یا در جایی که فزونی زنان آماده برای ازدواج بیش از مردان است. ولی این مطالب انعکاسی در فقه و حقوق ندارد و هیچ فقیهی چنین تلقی از تعدّد زوجات نداشته است.

به عبارت دیگر حکمت یاد شده، مجوز تعدّد زوجات در شرایط خاص است، با این‌که حقوق‌دانان اسلامی آن را به صورت عام پذیرفته‌اند؛ یعنی فلسفه و علت حکم اخص است در نتیجه باید حکم تضییق و تحدید شود.

خلاصه، این تبیین با دو ایراد مواجه است. یکی قانون‌مند نکردن شرط عدالت و عدم نظارت بر اجرای آن، و دیگری توسعه دایرهٔ حکم از فلسفه و علت آن.

۲. نظریه تقیید و تحدید تعدّد

طبق این نظریه، چندزنی گرچه اصل آن مورد قبول اسلام واقع شده، لکن باید به حداقل رسانده شود. کسانی که با این کلیت موافق‌اند تفسیرها و بیان‌های گوناگونی از این تحدید و تقیید ارائه کرده‌اند.

در این‌جا به مهم‌ترین این نظریه‌ها اشاره می‌کنیم:

الف ـ شیخ محمد عبده و پیروانش

شیخ محمد عبده و پیروانش چون قاسم امین، محمد عزت دروزه و... معتقدندکه تعدّد زوجات در ضرورت‌ها تجویز شده است. این گروه عمدتاً بر ادلهٔ برون دینی تکیه کرده و معتقد به تحدید شده‌اند. مهم‌ترین ادله نزد آنان از این قرار است:

۱) شرط تعدّد، عدالت است و رعایت این شرط، یک در میلیون ممکن است.

۲) دین برای مصلحت جامعه آمده و می‌خواهد جلوی ضرر را سد کند ولی فسادِ تعدّد زوجات بیش از مصلحت آن است.[1]

۳) تعدّد زوجات سبب عداوت و دشمنی میان فرزندان می‌شود.

---

۱. *المرأة فی الفکر الاسلامی*، ج ۱، ص ۲۴۷ـ۲۵۲

این تحدید و تقیید در قانون عراق و مغرب نیز اعمال شده است.[۱]

آنچه بر این رأی وارد است این‌که اگر دلیل شرعی بر تعدّد یافت شود، این وجوه استحساناتی بیش نیست که در برابر نص شرعی نمی‌تواند مقاومت کند. از سوی دیگر اگر تحقق عدالت غیرممکن است خطاب قرآن به چندزنی لغو خواهد بود.

ب ـ محمد محمد المدنی

استاد محمد محمد المدنی نظریه‌ای نو در تفسیر آیه تعدّد زوجات دارد. خلاصهٔ نظر وی چنین است:[۲]

۱) در جاهلیت یتیمان مورد استضعاف قرار می‌گرفته و از اموال و ارث محروم می‌شدند.

۲) اسلام با این رویّهٔ جاهلی به مبارزه پرداخت و روحیهٔ خوف از ستم بر یتیمان در جامعه اسلامی شکل گرفت.

۳) سرپرست خانواده‌های یتیم و اوصیای آنها برای مراقبت از این خانواده‌ها در محذور قرار می‌گرفتند زیرا رسیدگی به آنان مستلزم رفت و آمد و نشست و برخاست با آنها بود و در این خانواده ها دخترانِ آمادهٔ ازدواج یا بیوگانی که مورد رغبت بودند وجود داشت، و این امر برای سرپرستان مشکل ایجاد می‌کرد. یا باید قطع رابطه کنند و در نتیجه به امور آنان رسیدگی نشود یا این‌که رفت و آمد کنند اما بر خود هراس داشته باشند.

۴) در این جاست که این آیه نازل می‌شود که اگر ترس دارید که به امور آنان رسیدگی نکنید با زنان آن خانواده اعم از دختران یا بیوگان ازدواج کنید.

۵) ربط اباحهٔ تعدّد به ترس از عدم قیام به امور یتیمان بدین معنا نیست که برای تعدّد همسر فقط این شرط باید باشد. بلکه مجوز سایر موارد با قیاس به دست می‌آید. بدین معنا که هر جا غرض عقلایی چون شرایط جنگی، مریضی زن و... وجود داشت تعدّد مجاز است.

۶) در کنار این شرط، شرط دیگری نیز در آیه بیان شده و آن رعایت عدالت است. بر این اساس تعدّد زوجات دو شرط دارد: ۱ـ وجود غرض عقلایی؛ ۲ـ عدم جور و ستم.

۷) چون این دو شرط اموری درونی هستند و ممکن است مورد سوء استفاده قرار گیرند، حاکم می‌تواند و حق دارد بر رعایت این دو شرط نظارت کند و وسایل لازم را در اجرای صحیح آن به کار گیرد. ایشان معتقد است با این نظریه یتامی در معنای خود به کار رفته که دختر و پسر یتیم را شامل است.[۳] و نیز ارتباط مسئلهٔ تعدّد زوجات با یتیمان در آیه روشن می‌گردد. و نیز در جواب این پرسش که چرا این دو شرط به صورت صریح در کلام پیامبر بیان نگشت، می‌گوید:

---

۱. همان، ص ۲۵۱ـ۲۵۲. ۲. *رسالة‌الإسلام*، س ۱۰، ش ۴، ص ۴۲۵ـ۴۳۰.
۳. همان، ص ۴۱۵.

رعایت زمان جنگی بود که پیامبر و مسلمانان در آن قرار داشتند، به تعبیر دیگر آنان در زمان وجود یکی از مجوزهای عمده چندزنی، یعنی دوران جنگ، قرار داشتند و این کافی است که در این باره سخن گفته نشود.[1]

سؤالی که در برابر این نظریه قرار دارد این است که تعمیم به موارد دیگر به چه دلیل است؟ زیرا قیاس نزد برخی مذاهب اسلامی چون شیعه حجیت ندارد، و نمی‌توان بر اساس آن تعمیم داد.

سؤال دیگری که این رأی با آن مواجه می‌شود این است که لازمهٔ این تفسیر تجویز پنج زنی است، با این‌که به اتفاق مسلمانان باطل است. زیرا طبق رأی ایشان، مردانی که سرپرستی ایتام را به عهده دارند می‌توانند تا چهار ازدواج با خانواده ایتام به انجام رسانند و معمولاً چنین افرادی قبل از آن ازدواج کرده‌اند زیرا در سنینی هستند که وصی ایتام شده‌اند یا سرپرستی یتیمان به عهدهٔ آنان آمده است. لااقل آیه این را نفی نمی‌کند.

این رأی گرچه در تبیین ساختاری آیه موفق است و ایرادهایی را که بر سایر تفسیرها وارد است، دارا نیست اما این دو مشکل را به همراه دارد .اگر بتوان این دو مشکل را برطرف ساخت، به نظر می‌رسد رأیی مقبول باشد.

ج ـ محمد علی غفاری

برخی معتقدند چینش آیات و احادیث ما را به این جا رهنمایی می‌کند که تعدّد زوجات بدین نحو که مطرح است مجاز نیست. صاحب این نظریه نخست می‌گوید:

> این دو آیه (آیهٔ ۳ و ۱۲۸ سورهٔ نساء) را وقتی با یکدیگر مربوط کنیم می‌بینیم که دایرهٔ قانونی جواز تعدّد زوجات خیلی تنگ می‌شود، تا جایی که می‌شود گفت اجازهٔ تعدّد زوجات به کلی لغو می‌گردد، مگر برای مردان و زنانی که فوق‌العاده استثنائی باشند. زیرا در این آیه، عدالت مردان را نفی می‌کند و می‌گوید شما مردان هرگز قدرت ندارید که بین زنان عدالت را رعایت کنید، بهتر است که به دنبال هوی و هوس نروید و زن اول خود را محروم یا بی‌سرپرست نگذارید.
>
> با بررسی کامل در لحن آیات و روایات و رعایت اصول عقلایی و قضایی و رعایت روش پیغمبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) می‌شود گفت که یک در هزار هم انسانها مجاز نیستند که زنان متعدّد داشته باشند زیرا خواهی نخواهی به ظلم آلوده می‌شوند.[2]

ایشان معتقد است که زن بر شوهر دو حق دارد، یکی مهر و نفقه و دیگری حق ارتباط زناشویی.

---

۱. همان، ص ۴۳۲ـ۴۳۳ و ۴۳۴ـ۴۳۵.

۲. غفاری، محمد علی، *آزادی ثمره آگاهی است*، برهان، تهران، ص ۱۹.

شوهر نیز دو حق دارد، یکی بهره‌وری زناشویی و دیگری حق اختصاص منافع زن و شوهری به خود که از آن به قوامیّت و حاکمیت مرد تعبیر می‌شود.

در نظر ایشان منافع زناشویی زن با ازدواج از آنِ مرد می‌شود و به او اختصاص پیدا می‌کند. اما منافع زناشویی مرد به زن اختصاص ندارد، مگر این که زن حق همسری و کفویت پیدا کند. اگر زنی چهار خصلت را دارا باشد این حق را پیدا می‌کند. آن چهار خصلت عبارت است از:

۱) حسن رابطه با شوهر در امور زناشویی؛ ۲) حفظ مال و ثروت شوهر و همکاری در اقتصاد در داخل زندگی؛ ۳) حفظ آبرو و حیثیت شوهر در میهمانی‌ها و ضیافت‌ها؛ ۴) زادن فرزندان و تربیت آنان.[۱] پس از این می‌گوید:

> با تکمیل این چهار صفت همسری زن کامل می‌گردد و در مقابل این همکاری در کفویت و حقوق مالی با شوهر خود برابر می‌گردد. ازدواج دوم با داشتن یک چنین زن به شوهر ممنوع می‌شود زیرا با آوردنِ زن دیگر، حق همسری و همکاری زن اول را هدر می‌دهد. در این جاست که خداوند به مردان اجازه نمی‌دهد در ازدواج با زن دیگر خودرأی و خودسر باشند.[۲]

این تحلیل از آیات تعدّد زوجات، با چند سؤال جدی مواجه است:

۱) در این تحلیل یک نوع برداشت ذوقی غیرمستند دیده می‌شود، زیرا این مطلب که زن با داشتن چهار خصلت حق کفویت پیدا کرده و لازمهٔ حق کفویت، ممنوعیت مرد از ازدواج مجدد است، به هیچ چیز مستند نشده است. این برداشت را به کدام آیه یا حدیث استناد کرده است؟

۲) در این نظریه برحسب ظاهر، مجری زن و مرد می‌باشند. در این صورت هیچ گونه تضمینی برای جلوگیری از سوء استفاده ارائه نشده است. زیرا مرد می‌تواند بگوید زن من دارای این خصلت‌ها نیست، بنابراین حق کفویت ندارد و در مقابل زن می‌تواند مدعی واجدیت آن باشد. به تعبیر دیگر، مفاهیم به کارگرفته شده در این تحلیل کیفی است و با سادگی قابل تحدید و اندازه‌گیری نمی‌باشد، علاوه بر آن‌که در مقام اثبات برعهدهٔ زن و مرد گذاشته شده که جای سوء استفادهٔ فراوان دارد.

د ـ تحلیل اجتماعی

برخی گفته‌اند:

> ... سخن از یک امر اجتماعی و در واقع عدالت اجتماعی است. بدان معنا که اگر شرایط

---

۱. همان، ص ۲۰ـ۲۶.
۲. همان، ص ۲۶.

. جامعه چنان است که چندهمسری در آن خلاف عدالت است باید از آن پرهیز شود.[۱]

و نیز گفته شده:

در بررسی آیهٔ مورد بحث، توجه به این نکته نیز ضروری است که بر خلاف آیهٔ دوم (۱۲۹) که صریحاً از عدالت بین زنان سخن می‌گوید «تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ» در آیهٔ اولی نامی از زنان برده نشده بلکه به صرف عدالت اشاره شده و چون آغاز آیه مربوط به یک نیاز اجتماعی است (یتیم‌داری)، عدالت طرح شده نیز به آن مربوط می‌گردد و بنابراین عدالت اجتماعی مورد نظر قانون‌گذار بوده است. به بیانی دیگر عدالت در اول آیه به دنبال رفع یک نیاز اجتماعی آمده و آیه می‌گوید اگر نیاز و ضرورت فردی یا اجتماعی امر چندهمسری را ایجاب نمی‌کند و در نتیجه انتخاب چند زن مخالف حقوق آن اجتماع است، نباید بیش از یک زن گرفت.[۲]

این رأی و نظر به برخی استحسان‌های ذوقی شبیه‌تر است تا یک نظریه علمی، استدلالی. زیرا نویسنده می‌گوید اگر عدالت اجتماعی چندهمسری را پذیرفت در آن فرض جایز است و مردان باید رعایت عدالت کنند و الا جایز نیست.

عدالت اجتماعی از کدام عبارت آیه استفاده می‌شود که معیار جواز و رد قرار گیرد؟

از آن گذشته تناسب صدر و ذیل آیه چگونه توجیه می‌شود؟ زیرا آیه با سخن از یتیمان آغاز شده و به مسئلهٔ تعدّد زوجات ختم می‌شود و موارد ابهام دیگر.

هـ ـ کنترل دستگاه قضایی

گروهی دیگر تحدید چندزنی را بدین شکل پذیرفته‌اند که تعدّد زوجات باید با دو شرط همراه باشد یکی تمکن مالی و دیگری رعایت عدالت مادی میان همسران. لکن دستگاه قضایی باید این دو شرط را احراز کند و سپس اجازهٔ ازدواج مجدد را صادر کند. قانون عراق و سوریه نیز از این نظریه تبعیت کرده است.[۳]

بر این نظریه چند ایراد گرفته شده، یکی این‌که ظاهر آیه مبارکه این است که این شرایط به مکلف وانهاده شده نه به قاضی و حاکم. از سوی دیگر بسا باشد که قاضی بر واقعیت اطلاع پیدا نکند، از این رو منوط کردن این حکم به رأی قاضی عبث و لغو خواهد بود. از آن گذشته تعدّد زوجات آن قدر نیست که نیاز به کنترل سیستم قضایی داشته باشد.[۴]

---

۱. رضایی، محبوبه، حریت و حقوق زن در *اسلام*، میلاد، ۱۳۵۷، ص ۹۲ـ۹۳.

۲. همان، ص ۹۳ـ۹۴.

۳. محمد الجمل، پیشین، ص ۱۰۷ و ۱۲۲.

۴. *الفقه الاسلامی وأدلته*، ج ۷، ص ۱۷۲ـ۱۷۳.

۳ - نظریهٔ الغای تعدّد

برخی معتقدند قرآن کریم درصدد بوده که رسم ناروای چندزنی را که در جامعه عربی آن روز بی حد و حصر معمول بوده براندازد. برای این براندازی سه مرحله را طی کرده است.

ابتدا رسم چندهمسری را به چهار زنی تحدید کرده است. از این رو کسانی که مسلمان می‌شدند و بیش از چهار زن داشتند طبق دستور پیامبر غیر از چهار زن بقیه را طلاق می‌دادند.

پس از این مرحله آیهٔ ۳ از سورهٔ نساء نازل می‌شود که چهار زنی را به رعایت عدالت منوط می‌کند. و می‌فرماید «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» و در مرحلهٔ سوم می‌فرماید رعایت عدالت ممکن نیست در نتیجه تعدّد جایز نیست. این مطلب در آیهٔ ۱۲۹ از سورهٔ نساء بیان می‌شود.

این رأی را طاهر الحداد، نجیب جمال الدین و شحاده الخوری ابراز کرده‌اند.[۱]

بر این نظریه ایرادهایی وارد شده است: این‌که آیات سورهٔ نساء یکباره نازل شده است. گذشته از آن، آیهٔ ۱۲۹ گرچه امکان تحقق عدالت را نفی می‌کند، اما در ادامه مرحلهٔ نازل‌تری را در برخورد با همسران توصیه می‌کند که این به معنای پذیرش چندزنی در مرحلهٔ سوم است.[۲]

این گروه معتقدند مشکل زیادی زنان بر مردان گاه پس از جنگ‌ها رخ می‌نماید. ولی علت اصلی آن است که جوانان سرمایهٔ کافی برای ازدواج ندارند. ادلهٔ دیگری نیز اقامه کرده‌اند که به ادعا نزدیک‌تر است تا استدلال.[۳]

سه. تحلیل نهایی

برای رسیدن به رأی نهایی نخست اصول مسلّمی را باید فهرست کرد:

۱) آنچه از شریعت اسلامی به دست می‌آید، این است که در ازدواج اصل را بر تک همسری استوار کرده است. این مطلب را می‌توان از برخی آیات و احادیث و سیرهٔ معصومان(ع) استشمام نمود.

آنجاکه قرآن از سرّ دو جنسیتی بودن آدم سخن می‌گوید و سکونت و مودت را به عنوان یکی از اسرار این خلقت زیبا برمی‌شمرد، تک همسری را می‌توان فهمید.

«وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا».[۴]

(و از جنس او همسرش را بیافرید تا بدو آرامش یابد).

قرآن از تک همسری آدم و حوا نیز یاد کرده است: (يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ).[۵] (تو و همسرت در بهشت سکنا گزینید).

---

۱. همان، ص ۲۵۴-۲۵۷.
۲. باجوری، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۹.
۳. همان، ص ۲۷۴-۲۷۹.
۴. اعراف ۱۸۹:۷
۵. بقره ۳۵:۲

هم چنین از تک همسری موسی و همسرش[۱]، نوح و همسرش[۲]، لوط و همسرش،[۳] و فرعون و همسرش،[۴] ابولهب و همسرش[۵] یاد کرده است. این یادها از یک جهت نشان‌دهندهٔ طبیعی و فطری بودن تک همسری است و از سوی دیگر مورد تأیید بودن آن را نشان می‌دهد. اگر پیامبران نیز همسرانی داشتند در قرآن از آن یاد نشده است. رسول خدا(ص) تا حیات خدیجه، همسری دیگر انتخاب نکرد، امیر مؤمنان(ع) تا حیات فاطمه(س) همسری دیگر برنگزید.

از برخی روایات نیز چون «وزوجة صالحة تعاونه»[۶] یا «و زوجة مؤمنة صالحة تعینه علی آخرته»[۷] زنی صالح که شوهر را یاری رساند، می‌توان برای این اصل کمک جست.

فتوای صاحب *وسائل* به استحباب تعدّد زوجات [۸] نه دلیل دارد و نه قائل و عالمان نیز در سیرهٔ زندگی خود چنین نبوده‌اند و خود در جای دیگر به جواز تعدّد نظر داده است.[۹]

۲) ضرورت‌های اجتماعی را که گاه برای جوامع انسانی پدید می‌آید نمی‌توان نادیده انگاشت، شرایط دوران جنگ، ناباروری برخی زنان و گاه افزونی رقم زنان بر مردان. در این زمینه‌ها سخن بسیار گفته شده و ما به تکرار آن نیازمند نیستیم.[۱۰] گرچه این شرایط طبیعی و عادی جوامع انسانی نیست اما پیش‌آمد آن را برای جوامع نمی‌توان انکار کرد.

قانون‌گذار همان گونه که طبیعت آدمیان را در نظر می‌گیرد و بنا را بر تک همسری می‌گذارد باید برای این پیش‌آمدها نیز چاره‌ای بیندیشد. و در این زمینه بهترین شیوه حل مشکل را که با ساحت انسانی فرد و جامعه سازگار است توصیه کند.

۳) شکی نیست که باید جلوی بولهوسی‌های مردان شهوت پرست گرفته شود. این امر را نه وجدان عقلا اجازه می‌دهد و نه شرع.

نزد عقلا پسندیده نیست که مردی به خاطر ارضای بیشتر خواسته‌های نفسانی، گروهی را اسیر خود سازد و شریعت نیز این را نمی‌گوید.

روایاتی که در مذمت ذوّاقین وارد شده و آنها را مورد لعن و غضب الهی قرار داده می‌تواند شاهدی بر این نظر باشد.[۱۱]

۴) آنان که بر مسئلهٔ تعدّد زوجات در شریعت اسلامی خرده گرفته و آن را در خدمت شهوت

---

۱. قصص ۲۹:۲۸
۲. تحریم ۱۰:۶۶
۳. همان.
۴. همان، آیه ۱۱.
۵. تبت ۱۱۱: ۴.
۶. *محجة البیضاء*، ج ۳، ص ۶۹.
۷. عاملی، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۱، ب ۹، ح ۱.
۸. همان، ص ۱۷۹.
۹. همان، ص ۳۹۸.
۱۰. در این زمینه رک:
نظام حقوق زن در اسلام، ص ۳۹۸ـ۴۵۳؛ *تعدد الزوجات فی الاسلام*، ص ۷۷ـ۹۰؛ *زن در آینهٔ قرآن*، ص ۷۱ـ۷۳؛ *سیمای زن در آیینهٔ فقه شیعه*، ص ۱۰۱ـ۱۰۶؛ *المرأة فی عصر الرسالة*، ص ۱۵۲ـ۱۶۲.
۱۱. عاملی، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۶۷، ح ۵ و ۶ و ۸ و ص ۲۶۸، ح ۱و ۲.

جنسی مردان می‌دانند، خود زاهدان تارک دنیا نیستند. امروزه کمتر جای تردید و شک برای کسی باقی است که آمار فساد و فحشا، مراکز روسپی‌گری، همجنس‌بازی در غرب و کشورهای مترفی دهها برابر بیش از جوامع اسلامی است. کسانی که بر چندهمسری به شکل قانونی خرده گرفته‌اند خود به صورت غیرقانونی بیش از آن به ارضای تمایلات جنسی می‌پردازند. این ارضای جنسی تمام زوایای زندگی آنان را پر کرده است، از خانه و خانواده گرفته تا میهمانی، مجله، فیلم، کلاس درس و...

در شریعت اسلامی هیچ یک از این امور مجاز نیست. و چندهمسری نیز در شرایط ویژه‌ای تجویز شده است. اگر در جهان امروز آمار چند زنی را در جوامع اسلامی (با تمام ناهماهنگی با قوانین اسلامی) به دست آورند. یک هزارم فساد و فحشای مجاز در کشورهای غربی و غیرغربی هم نخواهد بود.

مصر با ۵۲ میلیون جمعیت[۱] در سال ۱۹۶۰ م، تنها ۴درصد تعدّد زوجات در آن یافت می‌شود و در سال ۱۹۴۸ م، تنها ۳درصد چند زنی در آن دیده می‌شود. سوریه با بیش از ده میلیون نفر جمعیت[۲] در سال ۱۹۴۸ م، تنها ۱ درصد تعدّد زوجات در آن گزارش شده است.[۳]

به تعبیر دیگر نه در گذشته و نه در حال آمار چندزنی در کشورهای اسلامی چنان نبود که برایش هیاهو به راه انداخته‌اند.

البته وجود حرمسراها در تاریخ خلفا و سلاطین پیشین دست‌مایه‌ای برای این موج تبلیغی علیه شریعت اسلامی شده است.[۴]

حال با توجه به این اصول، ببینیم از منابع اسلامی چه چیزی قابل استفاده است.

حق آن است که مرعوب موج تبلیغی دیگران نشویم، همان گونه که نباید تعصب بی دلیل بر عقاید گذشته به خرج داد. جدای از این رعب و به دور از آن تعصب، منابع دینی را مورد مطالعه قرار داده تا ببینیم از آن چه رأیی استفاده می‌شود، ادله را به اجمال مرور می‌کنیم.

الف ـ قرآن

از میان سه آیهٔ قرآن تنها آیهٔ سوم از سورهٔ نساء ممکن است مستند قرار گیرد. در این آیه نیز دو گونه تفسیر مشاهده می‌شد: یکی این که اگر هراس دارید که با دختران یتیم ازدواج کنید با زنان دیگر تا چهار زن ازدواج کنید، این تفسیر چند محذور دارد:

۱) اختصاص واژه یتامی به دختران یتیم با این که این واژه عام است.

---

۱. گلی زواره، غلامرضا، سرزمین *اسلام*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۲، ص ۳۴۳.
۲. همان، ص ۱۳۴. ۳.الزحیلی، پیشین، ج ۷، ص ۱۷۳.
۴. *نظام حقوق زن در اسلام*، ص ۴۵۲.

۲) تناسب شرط و جزا چندان واضح نیست و باید با تکلف میان آنها ربط برقرار کرد چنان‌که در تفسیر *المیزان* مشاهده می‌شود.[1]

۳) طبق این تفسیر، آیه درصدد بیان مسائل یتیمان است و نسبت به تعدّد زوجات در مقام بیان نیست تا بتوان از اطلاق آیه، همهٔ خصوصیات مورد نظر را استفاده کرد. در نتیجه باید به حداقل از مدلول و مفهوم اکتفا کرد.

گونهٔ دیگر از تفسیر آن بود که استاد مدنی بیان داشت، در نظریهٔ ایشان هر سه مشکل یادشده حل می‌شود، ولی خود با دو مشکل مواجه بود که قبلاً گذشت.

با توجه به این مطالب، شمول و عمومیت را نمی‌توان از آیه استفاده کرد و باید به حداقل اکتفا نمود.

ب ـ روایات

در احادیث و روایات همان‌گونه که پیش از این گفتیم از احکام چندزنی سخن رفته است، اطلاق و عمومی که بتوان به کمک آن خصوصیات مورد نظر این مقاله را از آن استفاده کرد، در آنها دیده نمی‌شود. آنچه از این احادیث به دست می‌آید این است که بیش از چهار زن را نمی‌توان به نکاح درآورد، جمع میان دو خواهر جایز نیست و مسائلی از این قبیل، اما این‌که آیا چند زنی مطلقاً جایز است یا محدود به انگیزه‌ها و مصالح اجتماعی است؟ یا این‌که باید دستگاه قضایی نظارت کند و... از این ها قابل استفاده نیست.

روایاتی که سیره پیامبر(ص) و امامان(ع) و حتی صحابه را بازگو می‌کند از این جهت قابل استناد نیست، زیرا از فعل نمی‌توان همه خصوصیات را استنتاج کرد. گذشته از آن شرایط صدر اسلام ویژگی‌های خاص خود را دارد زیرا از یک طرف دوران گذر و انتقال به فرهنگ جدید است، از طرفی دیگر مسلمانان در دوران جنگ و نبرد به سر می‌برند که یکی از مصالح چندزنی است و...

بر این اساس تعمیم آن سیره و فعل به سایر دوران‌ها پذیرفتنی نیست.

ج ـ اجماع

اجماعی را که شیعه و اهل سنت نقل کرده‌اند دلالت بر اصل جواز دارد اما بیانگر ویژگی‌ها و خصوصیات نیست، گذشته از آن‌که اجماع، دلیل لبی و عقلی است که قابل اطلاق‌گیری نمی‌باشد، بلکه باید قدر متیقن را ملاک و معیار قرار داد.

---

۱. *المیزان*، ج ۴، ص ۱۶۷.

از این رو ادله، به طور روشن، راهی را در پیش نمی‌گذارد، باید به حداقل در دلالت آنها اکتفا کرد. آنچه به گمان می‌تواند مبنای این حداقل باشد دو امر است:

اول: شرایط تجویز چندزنی، که در این زمینه باید از موارد ذیل یاد کرد: ۱) رعایت عدالت مادی میان همسران، که در آیه آمده. ۲) توان ادارهٔ زندگی که عقل و عقلا بر آن اتفاق نظر دارند و ۳) وجود مصالح عقلایی که از حکمت تشریع می‌توان به دست آورد. در مورد شرط سوم، خواه آنچه در متن قرآن آمده معیار قرار گیرد، یا فلسفه‌هایی که در کلام اندیشمندان مسلمان برای این حکم گفته شده مورد توجه باشد، می‌توان گفت مصالح عقلایی چون نازایی زن، برودت جنسی زن، فزونی عدد زنان و... مبنا و مجوز این عمل خواهد بود.

تعمیم ـ به بیش از این ها دلیل می‌خواهد. این اندازه را اگر بتوان از حداقل مدلول ادله استفاده نمود، بیش از آن را بعید است که بتوان به دست آورد. نتیجه آن که وجود این سه شرط مجوز این عمل است.

دوم: چگونگی اجرا، گرچه ادله در این زمینه دلالت ندارد، اما با توجه به این که حکومت صالح مجری قوانین شرعی است، حکومت‌های دینی می‌توانند حکم شرعی را در قالب قوانین اجرایی خاص درآورند تا در عمل از سوء استفاده جلوگیری شود. این مطلب را حتی برخی مدعیان اباحه مطلق نیز پذیرفته‌اند. البته آنان با این تعبیر سخن گفته‌اند که اهل حل و عقد می‌توانند قوانین اجرایی برای چندهمسری وضع کنند.[۱]

با توجه به این دو نکته تعدّد زوجات آثار منفی به دنبال نخواهد داشت، گرچه بر این باوریم که تبلیغات سیاسی و هیاهوها بیش از واقعیت‌هاست. همانند هیاهوی نقض حقوق بشر در ایران و...اما این را نیز معتقدیم که باید قوانین دینی به صورت دقیق و مضبوط عرضه گردد، گرچه کسی نیز بر آن اعتراضی نداشته باشد.

---

۱. باجوری، پیشین، ج ۱، ص ۲۶۱.

فهرست منابع

الف ـ کتب

۱ـ *آزادی ثمره آگاهی است*، محمد علی غفاری، تهران، انتشارات برهان.
۲ـ *الاجابة لا یراد ما استدرکته عایشة علی الصحابة*، زرکشی، دمشق، مطبعة الهاشمیة، ۱۹۳۹.
۳ـ *احکام القرآن*، ابوبکر أحمد بن علی الرازی الحصاص الحنفی (م ۳۷۰)، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۷ ق، ۳ ج.
۴ـ *احکام النساء*، محمد بن محمد المفید، قم، المؤتمرالعالمی لألفیة الشیخ المفید، چ ۱.
۵ـ *الاحوال الشخصیة*، محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالکتاب العربی، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۶- *احیاء علوم الدین*، ابوحامد محمد بن محمد الغزالی (م ۵۰۵ ق)، بیروت، دارالفکر، چ ۳، ۱۴۱۱ ق، ۵ ج.
۷ـ *احیای فکر دینی در اسلام*، محمد اقبال، تهران، نشر پژوهشهای اسلامی، ۱۳۳۶ ش.
۸ـ *اخبار الدول و آثار الدول فی التاریخ*، أحمد بن یوسف القرمانی (م ۱۰۱۹)، تحقیق: فهیمی سعد و احمد حطیط، بیروت، عالم الکتب، چ ۱، ۱۴۱۲ ق، ۳ ج.
۹ـ *الارشاد*، ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العکبری ـ شیخ مفید (م ۴۱۳)، نجف، منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۱ ق، ۳۶۸ ص.
۱۰ـ *اسدالغابة*، عزالدین أبی الحسن علی بن محمد الشیبانی، ابن الاثیر (م ۶۳۰)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا، ۵ ج.
۱۱ـ *استعدادهای زن*، محمدباقر محمدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۲ ش.
۱۲ـ *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، یوسف بن عبدالله المالکی ابوعمر النمری القرطبی (م ۴۶۳)، تحقیق، علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجبل، ۱۴۱۲ ق، ۴ ج.

۱۳ـ *الاسلام عقیدة و شریعة*، محمود شلتوت، بیروت، دارالشروق، ۵۶۰ ص.
۱۴ـ *الاسلام و الاسرة*، معوض عوض ابراهیم، بی جا، دارالنشر للجامعیین، بی تا، ۱۶۰ ص.
۱۵ـ *الاسلام و المرأة*، سعید الافغانی، بیروت، دارالفکر، چ ۳، ۱۳۸۹ ق، ۱۳۲ ص.
۱۶ـ *الاسلام یقود الحیاة*، سید محمد باقر الصدر، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق، ۲۰۴ ص.
۱۷ـ *اصطلاحات الصوفیة*، عبدالرزاق القاشانی، قم، انتشارات بیدار، چ ۲.
۱۸ـ *اضواء علی السنة المحمدیة*، محمود أبوريّة، قم، مؤسسة أنصاريان، ۱۴۱۶، ق، ۴۴۴ ص.
۱۹ـ *اعلام الدین*، الحسن بن أبی الحسن الدیلمی (ق ۸)، تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، بیروت، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، چ ۲، ۱۴۰۹ ق، ۵۳۲ ص.
۲۰ـ *اعلام النساء المؤمنات*، محمد الحسون و أم علی مشکور، تهران، انتشارات أسوة (التابعة لمنظمة الحج و الأوقاف و الشؤون الخیریة)، چ ۱، ۱۴۱۱ ق، ۷۲۰ ص.
۲۱ـ *امالی شیخ صدوق*، محمد بن علی بن بابویه قمی (م ۳۸۱ ق)، ترجمه: کمره‌ای، تهران، انتشارات کتابچی، چ ۵، ۱۳۷۰ ش، ۶۸۰ ص.
۲۲ـ *امالی شیخ مفید*، محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی (م ۴۱۳ ق) تحقیق: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسین بقم المقدسة، ۱۴۱۲ ق، ۴۲۰ ص.
۲۳ـ *امثال و حکم*، علی اکبر دهخدا، تهران، امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۵۲ ش، ۴ ج.
۲۴ـ *انتقاد قوانین اساسی و مدنی و کیفری ایران از نظر حقوق زن*، مهرانگیز منوچهریان، تهران، سازمان داوطلبان حمایت خانواده، چ ۲، ۱۳۴۲
۲۵ـ *أنوار الفقاهة*، ناصر مکارم شیرازی، قم، مدرسة الامام أمیرالمؤمنین، چ ۱، ۱۴۱۱ ق.
۲۶ـ *انوار الملکوت*، محمد حسین حسینی، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.
۲۷ـ *انوار الهدایة*، سید روح‌الله الموسوی الخمینی، تحقیق و نشر قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، چ ۱، ۱۳۷۲ ش، ۲ ج.
۲۸ـ *ایضاح الفوائد*، محمد بن الحسین بن یوسف بن المطهر الحلی (م ۷۷۱)، تعلیقات: سید حسین الموسوی الکرمانی، علی پناه اشتهاردی و عبدالرحیم البروجردی، قم، المطبعة العلمیة، چ ۱، ۱۳۸۹ ق، ۴ ج.
۲۹ـ *باغ بلور*، محسن مخملباف، تهران، نشر نی، چ ۵، ۱۴۷۹ ش.
۳۰ـ *بحارالانوار*، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰)، بیروت، مؤسسةالوفاء، چ ۲، ۱۴۰۳ ق، ۱۱۰ ج.
۳۱ـ *البدایة و النهایة*، ابن کثیر، ابی الفداء اسماعیل الدمشقی (م ۷۷۴)، تحقیق: علی شیری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ ۱، ۱۴۰۸ ق، ۱۴ج.

۳۲ـ بررسی *اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، مرتضی مطهری، تهران، حکمت، چ ۱، ۱۴۰۳ ق.
۳۳ـ بررسی *حقوق زنان در مسأله طلاق*، زهراگواهی، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۳ ش، ۱۹۲ ص.
۳۴ـ *البرهان فی تفسیر القرآن*، السید هاشم الحسینی البحرانی (م ۱۱۰۷)، قم، مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۳.
۳۵ـ بصائر *الدرجات (فضائل اهل البیت)*، محمد بن الحسن فروخ (الصفار)، تعلیق و تصحیح: میرزا محسن کوچه باغی، بیروت، مؤسسة النعمان، چ ۲، ۱۴۱۲ ق، ۴۹۶ ص.
۳۶ـ بلغة *الفقیه*، سید محمد آل بحرالعلوم، تهران مکتبة الصادق، چ ۴، ۱۴۰۳ ق.
۳۷ـ *البیان و التبیین*، ابو عثمان عمروبن بحرالجاحظ، تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۰ ق، ۴ ج.
۳۸ـ پیکار *صفین*، نصر بن مزاحم، ترجمه: پرویز اتابکی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۰ ش.
۳۹ـ *تاریخ بغداد*، أبی‌بکر أحمد بن علی الخطیب البغدادی (م ۴۶۳)، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴ ج.
۴۰ـ *تاریخ* تمدن، ویل دورانت، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۲، ۱۴۶۷ ش.
۴۱ـ *تاریخ سیاسی اسلام*، رسول جعفریان، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، چ ۱، ۱۴۷۳ ش.
۴۲ـ *تاریخ طبری*، محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰)، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی، ۱۱ ج.
۴۳ـ *تاریخ* دمشق، (تراجم النساء)، تصحیح: سکینه شهابی، دمشق، چ ۱، ۱۹۸۲ م، ۶۷۲ ص.
۴۴ـ *تاریخ المدینة المنورة*، ابوزید عمر النمیری البصری، ابن شبّه (م ۲۶۲)، تحقیق: فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر، ۱۴۱۰ ق، ۴ ج.
۴۵ـ تبصرة *الفقهاء*، محمد صادقی تهرانی، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
۴۶ـ تحریر *المجلة*، محمد حسین آل کاشف الغطاء، قم، المکتبة المرتضویه.
۴۷ـ تحریر *المرأة فی عصر الرسالة*، عبدالحلیم أبوشقة، کویت، دارالقلم، چ ۱، ۱۴۱۰ ق، ۶ ج.
۴۸ـ تحریر *الوسیلة*، سید روح‌الله الموسوی الخمینی، قم، دارالکتب العلمیة، چ ۲، ۱۳۹۰ ق، ۲ ج.
۴۹ـ تحف *العقول*، حسن بن علی ابن شعبه الحرانی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، چ ۵، ۱۳۹۴ ق.
۵۰ـ *تحلیل مبانی حقوق جزا*، میرمحمد صادقی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۱ ش.
۵۱ـ *التحقیق فی کلمات القرآن* الکریم، حسن المصطفوی، تهران، مرکز نشر الکتاب، ۱۳۹۵ ق،

۱۴ ج در ۱۳ مجلد.
۵۲ـ *تذکرة الخواص*، یوسف بن فرغلی بن عبدالله البغدادی، سبط ابن جوزی (م ۶۵۴)، نجف، مطبعة الحیدریة، ۱۳۸۳ ق.
۵۳ـ *تذکرة الفقهاء*، یوسف بن مطهر الحلی، چاپ سنگی، ۲ ج.
۵۴ـ *تذکرة الموضوعات*، محمد طاهر بن علی الهندی الفتنی (م ۹۸۶)، [بی جا]، [بی تا]، ۳۲۰.
۵۵ـ ترجمه و تفسیر *نهج البلاغة*، محمدتقی جعفری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱ ش، ۲۷ ج.
۵۶ـ *ترمنولوژی حقوق*، محمد جعفر جعفری لنگرودی، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۶۸ ش.
۵۷ـ تسلیمه نسرین *از اعتراض تا ارتداد*، اداره کل مطبوعات و رسانه‌های خارجی، آبان ۱۳۷۳ ش (جزوه).
۵۸ـ *تعارض الادلة الشرعية*، سید محمدباقر الصدر، المکتبة الاسلاميّةالکبری، چ ۲، ۱۳۹۶، ۴۲۷ ص.
۵۹ـ تعدد *الزوجات فی الاسلام*، ابراهیم محمد حسن الجمل، مصر، دارالاعتصام، ۱۹۲ ص.
۶۰ـ تفسیر *أبوالفتوح رازی*، (روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن)، حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری، قم، انتشارات کتابخانه آیةالله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق، ۵ ج، چاپ سنگی.
۶۱ـ تفسیر *البیضاوی*، ناصرالدین أبو سعید البیضاوی (م ۶۹۱)، بیروت، دارالجیل.
۶۲ـ تفسیر *التبیان*، ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی (م ۴۶۰)، تحقیق و تصحیح: احمد حبیب قصیر العاملی، نجف، مکتبة الامین، ۱۳۸۱ ق، ۱۰ ج.
۶۳ـ تفسیر *التحریر و التنویر*، محمد الطاهر بن عاشور، تونس، الدار التونسیة للنشر، ۳۰ ج در ۱۵ مجلد.
۶۴ـ تفسیر روح *البیان*، اسماعیل حقی البروسوی (م ۱۱۳۷)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ ۷، ۱۴۰۵ ق، ۱۰ ج.
۶۵ـ تفسیر *الصافی*، محمد محسن الفیض الکاشانی (م ۱۰۹۱)، بیروت، مؤسسة الأعلمی، ۵ ج.
۶۶ـ تفسیر *العیاشی*، محمد بن مسعود بن عیاشی السلمی السمرقندی، تحقیق: سید هاشم الرسولی المحلاتی، تهران، المکتبة العلمیة الاسلاميّة، ۲ ج.
۶۷ـ تفسیر *القرآن العظیم*، (تفسیر ابن کثیر)، أبو الفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر القرشی الدمشقی (م ۷۷۴)، بیروت، دارالمعرفة.
۶۸ـ تفسیر *الکاشف*، محمد جواد مغنیة، بیروت، دارالعلم للملایین، چ ۴، ۱۹۹۰ م. ۷ ج.
۶۹ـ تفسیر الکبیر (تفسیر *الفخر الرازی*)، محمد فخرالدین الرازی (م ۶۰۴)، بیروت، داراحیاء

التراث العربی، چ ۳.
۷۰ـ تفسیر مجمع *البیان*، فضل بن الحسن الطبرسی (م ۵۴۸)، تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی و سید فضل‌الله الیزدی الطباطبائی، بیروت، دارالمعرفة، چ ۲، ۱۴۰۸ ق، ۱۰ ج در ۵ مجلد.
۷۱ـ تفسیر *المراغی*، أحمد مصطفی المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۷۲ـ تفسیر *المنیر*، وهبة الزحیلی، دمشق، دارالفکر و بیروت، دارالفکر المعاصر، چ ۱، ۱۴۱۱ ق، ۳۲ ج.
۷۳ـ تفسیر نمونه، با همکاری جمعی از دانشمندان و زیر نظر و به قلم ناصر مکارم شیرازی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چ ۲۳، ۱۴۷۴ ش، ۲۷ ج.
۷۴ـ تفسیر نور*الثقلین*، عبد علی بن جمعة العروسی الحویزی (م ۱۱۱۲)، تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، مؤسسة اسماعیلیان، چ ۴، ۱۴۱۵ ق، ۵ ج.
۷۵ـ تمدن *اسلام و عرب*، گوستاولوبون، تهران، بنگاه مطبوعاتی علمی، چ ۴، ۱۳۴۴ ش.
۷۶ـ تنظیم *الاسلام للمجتمع*، محمد ابوزهرة، قاهرة، مکتبة الانجلوالمصریة.
۷۷ـ *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، المیرزا علی التبریزی الغروی، تقریرات: السید ابوالقاسم الموسوی الخویی (م ۱۴۱۳)، قم، لطفی، ۱۴۱۱ ق.
۷۸ـ تهذیب *الاحکام*، ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی (م ۴۶۰)، تحقیق و تعلیق: سید حسن الموسوی الخرسان، بیروت، دارصعب و دارالتعارف، ۱۴۰۱ ق، ۱۰ ج.
۷۹ـ تهذیب *التفسیر و تجرید التأویل*، عبدالقادر بن شیبة الحمد، ریاض، مکتبة المعارف للنشر و التوزیع، چ ۱، ۱۴۱۴ ق، ۶ ج.
۸۰ـ جامع *الرواة*، أردبیلی، محمد (م ۱۱۰۱)، محقق: حسن طباطبائی بروجردی، مکتب المحمدی، ۲ ج.
۸۱ـ جامع *الشتات*، میرزا ابوالقاسم بن الحسن الجیلانی القمی (م ۱۲۳۱)، تهران، منشورات شرکة الرضوان، ۲ ج، چاپ سنگی.
۸۲ـ جامع *الصغیر*، جلال‌الدین عبدالرحمن بن أبی‌بکر السیوطی، بیروت، دارالفکر، چ ۱، ۱۴۰۱ ق، ۲ ج.
۸۳ـ *الجامع لاحکام القرآن*، محمد بن أحمد القرطبی (م ۶۷۱)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۶۶ م، ۲۰ ج.
۸۴ـ جامع *المدارک*، سید احمد الخوانساری، قم، اسماعیلیان، چ ۲، ۱۳۶۴ ش، ۷ ج.
۸۵ـ جامعه و *تاریخ از دیدگاه قرآن*، محمد تقی مصباح یزدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۶۷ ش.

۸۶ـ *الجوامع الفقهية*، گروهی، قم، مكتبة آيةالله المرعشی النجفی.
۸۷ـ *جواهر الكلام*، محمد حسن النجفی (م ۱۲۶۶)، تحقيق و تعليق: محمود القوچانی، بيروت، داراحياء التراث العربی، چ ۷، ۴۳ ج.
۸۸ـ *حبل المتين*، بهاءالدين محمد بن الحسين بن عبدالصمد الحارثی العاملی، قم، منشورات مكتبة بصيرتی، ۱۳۹۸ ق، ۴۱۸ ص.
۸۹ـ *الحجاب فی الاسلام*، قوامالدين وشنوی، قم، حكمت.
۹۰ـ *الحدائق الناضرة*، يوسف البحرانی (م ۱۱۸۶)، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، چ ۱، ۱۴۰۹ ق، ۲۵ ج.
۹۱ـ *حريت و حقوق زن در اسلام*، محبوبه رضايی، انتشارات ميلاد، ۱۳۵۷ ش.
۹۲ـ *حقوق جنايی*، عبدالحسين علی آبادی، تهران، چاپخانه بانک ملی.
۹۳ـ *حقوق خانواده*، سيد حسن امامی و اسدالله صفائی، تهران، دانشگاه تهران، چ ۲، ۱۳۷۰ ش.
۹۴ـ *حقوق خانواده*، سيد مصطفی محقق داماد، تهران، نشر علوم اسلامی، چ ۳، ۱۳۶۸ ش.
۹۵ـ *حقوق خانواده*، ناصر كاتوزيان، تهران، شركت انتشار، چ ۳، ۱۳۷۱ ش.
۹۶ـ *حقوق كودک*، شيرين عبادی، تهران، روشنگران، چ ۳، ۱۳۷۱ ش.
۹۷ـ *حقوق شوروی*، ميشل لزارن.
۹۸ـ *حقوق مدنی*، سيد حسن امامی، تهران، كتابفروشی اسلامية، چ ۶، ۱۳۷۰ ش.
۹۹ـ *حلية الاولياء و طبقات الاصفياء*، احمد بن عبدالله أبونعيم الاصفهانی (م ۴۳۰)، بيروت، دارالكتب العلمية، چ ۱، ۱۴۰۹ ق، ۱۰ ج.
۱۰۰ـ *الحكم الشرعی فی الطلاق السنی و البدعی*، عبدالله بن زيد آل محمود.
۱۰۱ـ *الحياة*، محمدرضا الحكيمی، محمد الحكيمی و علی الحكيمی، تهران، مكتب نشر الثقافة الاسلاميّة (دفتر نشر فرهنگ اسلامی)، چ ۵، ۱۴۰۹ ق، ۵ ج.
۱۰۲ـ *الخرائج و الجرائح*، قطبالدين الراوندی (م ۵۷۳)، تحقيق: مؤسسة الامام المهدی عليه السلام، قم، چ ۱، ۱۴۰۹ ق، ۳ ج.
۱۰۳ـ *الخصال*، محمد بن بابويه القمی، أبی جعفر الصدوق (م ۳۸۱)، تصحيح و تعليق: علی اكبر الغفاری، قم، منشورات جامعة المدرسين فی الحوزة العلميّة، قم المقدسة، ۱۴۰۳ ق، ۷۵۰ ص.
۱۰۴ـ *الخلاف*، محمد بن الحسن الطوسی (م ۴۶۰)، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
۱۰۵ـ *خواهران و دختران ما*، احمد كسروی، تهران، چ ۴، ۱۳۵۳ ش.
۱۰۶ـ *دراسات عن المرأة و الرجل فی المجمع العربی*، نوال السعداوی، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، چ ۲، ۱۹۹۰ م.
۱۰۷ـ *دراسات فی ولاية الفقيه*، حسينعلی المنتظری، قم، دارالفكر، چ ۱، ۴ ج.

۱۰۸ـ درر *اللئالی*، محمد بن علی بن ابراهیم الاحسائی، ابن أبی جمهور، ۲ ج، مخطوط.
۱۰۹ـ *الدرالمنثور فی التفسیر المأثور*، جلال‌الدین عبدالرحمن السیوطی (م ۹۱۱)، قم، منشورات مکتبة آیة‌الله العظمی الرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق، ۶ ج در ۳ جلد.
۱۱۰ـ ذخائر *العقبی*، محب الدین احمد بن عبدالله الطبری (م ۶۹۴)، بیروت، دارالمعرفة، ۲۷۱ ص.
۱۱۱ـ *الذریعة*، آقا بزرگ تهرانی، بیروت، دارالاضواء، چ ۲، ۲۵ ج.
۱۱۲ـ *الرافد فی علم الاصول*، السید علی السیستانی، قم، مکتبة آیة‌الله السیستانی، چ ۱، ۱۴۱۴ ق.
۱۱۳ـ *ربیع الابرار و نصوص الأخبار*، أبوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری (م ۵۳۸)، تحقیق: سلیم النعیمی، قم، منشورات الشریف الرضی، چ ۱، ۱۴۱۰ ق، ۴ ج.
۱۱۴ـ رجال *النجاشی*، أحمد بن علی النجاشی (م ۴۵۰)، قم، مکتبة داوری، ۱۳۹۸ ق. ۳۴۰ ص.
۱۱۵ـ *رسائل الجاحظ*، عمرو بن بحر الجاحظ (م ۲۵۵)، تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالجیل، چ ۱، ۱۴۱۱ ق. ۴ ج.
۱۱۶ـ *رسائل الشریف المرتضی*، الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق، ۴ ج.
۱۱۷ـ *رسائل الفقهیة*، محمد اسماعیل الخواجویی، قم، دارالکتب الاسلامی، چ ۱، ۱۴۱۱ ق.
۱۱۸ـ *رسالهٔ بدیعه*، محمد حسین تهرانی، تهران، انتشارات حکمت، چ ۱، ۱۴۰۴ ق.
۱۱۹ـ *روانشناسی زن*، سید مجتبی هاشمی رکاوندی، قم، شفق، چ ۱، ۱۳۷۰ ش.
۱۲۰ـ *روح المعانی*، محمود الآلوسی البغدادی (م ۱۲۷۰)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ ۴، ۱۴۰۵ ق، ۳۰ ج در ۱۵ مجلد.
۱۲۱ـ *زن از دیدگاه نهج البلاغه*، فاطمه علایی رحمانی، سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۶۹ ش، ۲۶۲ ص.
۱۲۲ـ *زناشویی و اخلاق*، برتراند راسل، ترجمه: مهدی افشار، [بی جا]، [بی تا].
۱۲۳ـ *زن به ظن تاریخ*، بنفشه حجازی (فراهانی)، تهران، شهراب، چ ۱، ۱۳۷۰ ش، ۳۳۸ ص.
۱۲۴ـ *زن در آئینه تاریخ*، عباس تیلا، تهران، مؤلف، چ ۱، ۱۳۷۰ ش.
۱۲۵ـ *زن در آئینه تاریخ*، علی اکبر علویقی، تهران، شرکت چاپ، ۱۳۵۷ ش.
۱۲۶ـ *زن در آئینه جلال و جمال*، عبدالله جوادی آملی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ ۱، ۱۳۶۹ ش.
۱۲۷ـ *زن در آئینه قرآن*، الهه وکیلی، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۰، ۱۹۲ ص.
۱۲۸ـ *زن و انتخابات*، زین العابدین قربانی، محمد شبستری، علی حجتی کرمانی، عباسعلی

عمید و حسین حقانی، بی جا، بی تا، ۱۴۶ ص.
۱۲۹ـ *زن و پیام‌آوری*، مرتضی فهیم، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۱ ش.
۱۳۰ـ *الستر و النظر*، محمد مهدی شمس‌الدین، قم، مؤسسة المنار.
۱۳۱ـ *السرائر*، محمد بن منصور، ابن ادریس الحلی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۲، ۱۴۱۱ ق، ۳ ج.
۱۳۲ـ *سلسلة الاحادیث الضعیفة و الموضوعة*، محمد ناصرالدین الألبانی، ریاض، مکتبة المعارف، چ ۱، ۱۴۱۲ ق، ۵ ج.
۱۳۳ـ *سلسلة الینابیع الفقهیة*، علی اصغر مروارید، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، چ ۱، ۱۴۱۳ ق، ۴۰ ج.
۱۳۴ـ سنن *ابن ماجه*، محمد بن یزید القزوینی، ابن ماجه (م ۲۷۵)، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ ق، ۲ ج.
۱۳۵ـ سنن *أبی داود*، سلیمان بن اشعث السجستانی الأزدی، أبوداود (م ۲۷۵) قاهرة، دارالمصریة اللبنانیة، ۱۴۰۸ ق.
۱۳۶ـ سنن *الدار قطنی*، علی بن عمر الدار قطنی (م ۳۸۵)، تحقیق: أبی الطیّب محمد شمس الحق العظیم آبادی، بیروت، عالم الکتب، چ ۴، ۱۴۰۶ ق، ۴ ج.
۱۳۷ـ سنن *الدارمی*، عبدالله بن عبدالرحمن السمرقندی الدارمی (م ۲۵۵)، تحقیق: فواز احمد زمرلی و خالد السبع العلمی، بیروت، دارالکتب العربی، چ ۱، ۱۴۰۷ ق، ۲ ج.
۱۳۸ـ سنن *الکبری*، احمد بن الحسین بن علی البیهقی (م ۴۵۸)، بیروت، دارالمعرفة، ۱۰ ج.
۱۳۹ـ سنن *النسائی*، أحمد بن شعیب النسائی (م ۳۰۳)، تصحیح: حسن محمد المسعودی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۸ ج در ۴ مجلد.
۱۴۰ـ سیمای زن در *آیینه فقه شیعه*، زهرا گواهی، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۶۹ ش، ۲۴۲ ص.
۱۴۱ـ سیمای زن در فرهنگ *ایران*، جلال ستاری، تهران، شابک، چ ۱، ۱۳۷۲ ش.
۱۴۲ـ سیمای زن در کلام *امام خمینی*، سید روح‌الله خمینی (م ۱۳۶۸)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱.
۱۴۳ـ شرایع *الاسلام*، نجم‌الدین جعفر بن الحسن الحلی (م ۶۷۶)، تهران، منشورات الاعلمی، ۱۳۸۹ ق.
۱۴۴ـ شرح غرر و درر *آمدی*، جمال‌الدین محمد خوانساری، تعلیق: میر جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، مؤسسة انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ ۴، ۱۳۷۳ ش، ۷ ج.
۱۴۵ـ شرح *لمعة*، زین‌الدین بن علی بن احمد الشامی العاملی (م ۹۶۵)، تهران، المکتبة العلمیّة

الاسلامیّة، ۱۳۸۰ ق، ۲ ج، رحلی و بیروت، دارالعالم الاسلامی، تصحیح و تعلیق: سید محمد کلانتر، ۱۰ ج.
۱۴۶ـ شرح نهج *البلاغه*، ابن أبی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیمی، داراحیاء الکتب العربیة، چ ۱، ۱۳۷۸ ق، ۲۰ ج.
۱۴۷ـ *الشفا (الالهیات)*، ابو علی الحسین بن عبدالله بن سینا (م ۴۲۸)، تحقیق: الأب قنواتی و سعید زاید، قم، منشورات مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق، ۴۷۸ ص.
۱۴۸ـ *شناسنامه مطبوعات ایران*، مسعود برزین، انتشارات بهجت، ۱۳۷۱ ش.
۱۴۹ـ *الصحاح*، اسماعیل بن حمّار الجوهری، تهران، انتشارات امیری، چ ۱، ۱۳۶۸ ش، ۴ ج.
۱۵۰ـ صحیح *البخاری*، محمد بن اسماعیل البخاری (م ۲۵۶)، شرح و تحقیق: قاسم الشماعی الرفاعی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ ق، ۸ ج در ۴ مجلد.
۱۵۱ـ صحیح مسلم، ابوالحسین القشیری النیشابوری، مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ ۲، ۱۴۰۴ ق، ۶ ج.
۱۵۲ـ *الصحیح من سیرة النبی الاعظم (ص)*، جعفر مرتضی العاملی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چ ۲، ۱۴۰۲ ق، ۶ ج در ۳ مجلد.
۱۵۳ـ صحیفهٔ *السجادیة*، علی بن الحسین، الامام زین العابدین (ع)، تحقیق استاد کاظم مدیر شانه چی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، چ ۱، ۱۴۱۳ ق، ۱۹۲ ص.
۱۵۴ـ صحیفهٔ نور، سید روح‌الله الخمینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۱ ش، ۲۱ ج.
۱۵۵ـ *الطبقات الکبری*، محمد بن سعد بن منیع الزهری (م ۲۳۰)، بیروت، داربیروت، ۱۴۰۵ ق، ۹ ج.
۱۵۶ـ *طرح بازنگری قانون مدنی جمهوری اسلامی* ایران، شورای فرهنگی اجتماعی بانوان (جزوه).
۱۵۷ـ *عدالة الاسلام فی احکام المواریث*، شوقی عبده الساهی، کویت، [مؤلف]، چ ۱، ۱۴۰۰ ق، ۳۵۰ ص.
۱۵۸ـ عدّة *الداعی*، احمد بن فهد الحلی (م ۸۴۱)، دارالکتاب الاسلامی، چ ۱، ۱۴۰۷ ق، ۳۴۴ ص.
۱۵۹ـ *العروة الوثقی*، محمد کاظم الطباطبایی الیزدی، قم، اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۱۲ ق، ۲ ج.
۱۶۰ـ *العقد الفرید*، أحمد بن محمد الاندلسی، ابن عبدریة (م ۳۲۸)، تحقیق: مفید محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۰۴ ق، ۸ ج.
۱۶۱ـ *علل الشرایع*، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، الصدوق (م ۳۸۱)، دارالبلاغة.

۱۶۲ـ *علل گرایش به مادّیگری*، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
۱۶۳ـ *العوالم*، عبدالله البحرانی الاصفهانی، تحقیق: مؤسسة الامام المهدی علیه الاسلام، قم، مؤسسة الامام المهدی علیه الاسلام، چ ۲، ۱۴۱۱ ق.
۱۶۴ـ *عوالی اللئالی*، محمد بن علی بن ابراهیم الاحسائی، ابن أبی جمهور، تحقیق: آقا مجتبی العراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، چ ۱، ۱۴۰۳ ق، ۴ ج.
۱۶۵ـ *الکتاب المقدس*، کتاب الحیاة، مصر، چ ۲، ۱۹۸۸ م، عهد قدیم ۱۱۲۸ ص، عهد جدید ۳۹۵ ص.
۱۶۶ـ *عیون الاخبار*، عبدالله بن مسلم ابن قتیبه (م ۲۷۶)، بیروت، دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۰۶ ق.
۱۶۷ـ *عیون الحقائق الناضرة*، حسین البحرانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.
۱۶۸ـ *فتح الباری*، أحمد بن علی العسقلانی، ابن حجر (م ۸۵۲)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ ۴، ۱۴۰۸ ق، ۱۳ ج.
۱۶۹ـ *الفرقان فی تفسیر القرآن*، محمد الصادقی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، چ ۲، ۱۳۹۸ ق.
۱۷۰ـ فرهنگ لاروس، خلیل جُرّ ترجمه: سید حمید طبیبیان، تهران، مؤسسة انتشارات امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۷۰ ش، ۲ ج.
۱۷۱ـ *الفقه الاسلامی و ادلته*، وهبة الزحیلی، بیروت، دارالفکر، چ ۳، ۱۴۰۹ ق، ۸ ج.
۱۷۲ـ *فقه الامام الصادق*، محمد جواد مغنیة، بیروت، دارالجواد، چ ۱، ۱۴۰۲ ق، ۶ ج.
۱۷۳ـ *الفقه علی المذاهب الاربعة*، عبدالرحمن الجزری، بیروت، دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۹۸۸ م، ۵ ج.
۱۷۴ـ *الفصول الشرعیة*، محمد جواد مغنیة، بیروت، دارالثقافة.
۱۷۵ـ *الفکر الاسلامی و المجتمع المعاصر*، محمد البهی، مکتبة وهبة، چ ۲، ۱۹۸۲ م.
۱۷۶ـ *الفهرست*، ابوالفرج محمد بن أبی یعقوب اسحاق الندیم (م ۳۸۰)، شرح و تعلیق: یوسف علی طویل، بیروت، دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۱۶ ق، ۷۹۲ ص.
۱۷۷ـ *فیض القدیر شرح جامع الصغیر*، محمد عبدالرؤوف المنادی، تصحیح: أحمد عبدالسلام، بیروت، دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۱۵ ق، ۶ ج.
۱۷۸ـ *فی ظلال القرآن*، محمد قطب، بیروت، دارالشروق، چ ۱۵، ۱۴۰۸ ق.
۱۷۹ـ *فی ظلال نهج البلاغة*، محمد جواد مغنیة، بیروت، دارالعلم للملایین، چ ۳، ۱۹۷۹ م، ۴ ج.
۱۸۰ـ *قاموس القرآن*، سید علی اکبر قرشی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۵۲ ش، ۷ ج.
۱۸۱ـ *قاموس المحیط*، مجدالدین الفیروز آبادی، بیروت، دارالمعرفة، ۴ ج.
۱۸۲ـ *القانون الدستوری*، ابراهیم عبدالعزیز شیی، بیروت، الدار الجامعة.

۱۸۳ـ *قرب الاسناد*، عباس الحمیری، قم، مؤسسة آل البیت، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۱۸۴ـ *قضاء و قضاوت در اسلام*، محمد محمدی گیلانی، مقدمه و پاورقی: حسین انصاریان، تهران، انتشارات المهدی، ۲۱۹ ص.
۱۸۵ـ *قوت القلوب*، ابوطالب المکی، بیروت، دارصادر، ۲ ج در یک مجلد.
۱۸۶ـ *الکافی*، محمد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۹)، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، بیروت، دارصعب، دارالتعارف للمطبوعات، چ ۲، ۱۴۰۱ ق، ۸ ج.
۱۸۷ـ *الکامل فی التاریخ*، عزالدین أبوالحسن علی بن محمد الشیبانی، ابن الاثیر (م ۶۳۰)، بیروت، دارصادر و داربیروت ۱۳۸۶ ق، ۱۲ ج.
۱۸۸ـ *کتاب الامثال*، أبو عبیدالقاسم بن سلام (م ۲۲۴)، تحقیق و تعلیق: عبدالمجید قطامش، بیروت و دمشق، دارالمأمون للتراث، چ ۱، ۱۴۰۰ ق، ۵۰۹ ص.
۱۸۹ـ *کتاب سال همشهری*، ۱۳۷۲ ش.
۱۹۰ـ *کتابشناسی اصول فقه شیعه*، مهدی مهریزی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۲ ش.
۱۹۱ـ *کتاب المجروحین*، محمد بن حیّان بن أحمد أبی حاتم التمیمی، تحقیق: محمد ابراهیم زاید، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ ق، ۳ ج در یک مجلد.
۱۹۲ـ *کتاب الوافی*، محمد محسن الفیض الکاشانی (م ۱۰۹۱)، اصفهان، مکتبة الامام أمیرالمؤمنین علی علیه السلام، چ ۱، ۱۴۱۵ ق، ۲۳ ج.
۱۹۳ـ *کشاف*، جادالله زمخشری (م ۵۲۸)، بیروت، دارالمعرفة.
۱۹۴ـ *کشاف الدوریات العربیة*، عبدالجبار عبدالرحمن، بیروت، مرکز التوثیق الاعلامی، ۴ ج.
۱۹۵ـ *کشف الظنون*، حاجی خلیفة، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۹۶ـ *کشف الغمة*، ابوالحسن علی بن عیسی بن أبی الفتح الاربلی (م ۶۹۳)، حاشیه و تصحیح: السید هاشم الرسولی المحلاتی، بیروت، دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۰۱ ق، ۳ ج.
۱۹۷ـ *کفایة الاحکام*، محمد باقر سبزواری، اصفهان، مهدوی، چاپ سنگی.
۱۹۸ـ *کنزالعمال*، علاءالدین الهندی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ ق، ۱۶ ج.
۱۹۹ـ *اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة*، جلال‌الدین عبدالرحمن السیوطی (م ۹۱۱)، مصر، دارالکتب العربی.
۲۰۰ـ *لذات فلسفه*، ویل دورانت (م ۱۹۸۱)، ترجمه: عباس زریاب، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۷، ۱۳۷۱ ش.
۲۰۱ـ *لسان العرب*، ابن منظور محمد بن مکرم الافریقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ ۱، ۱۴۰۸ ق، ۱۳ ج.
۲۰۲ـ *لسان المیزان*، احمد بن علی، ابن حجر العسقلانی، بیروت، دارالفکر، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.

۲۰۳ـ *مبانی تکملة المنهاج*، سید ابوالقاسم الخویی (م ۱۴۱۳)، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۷۵ ف، ۲ ج.
۲۰۴ـ *مبانی العروة الوثقی*، محمد تقی الخویی، تقریرات درس السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی (م ۱۴۱۳)، قم، لطفی، چ ۱، ۱۴۰۸ ق.
۲۰۵ـ *مجمع الأمثال*، أحمد بن محمد المیدانی (م ۵۱۸)، تحقیق و تعلیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مصر، مطبعة السعادة، چ ۲، ۱۳۷۹ ق، ۲ ج.
۲۰۶ـ *مجمع الرجال*، عنایةالله بن علی القهپائی، تصحیح و تعلیق: سید ضیاءالدین الاصفهانی، قم: مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، ۷ ج در ۳ مجلد.
۲۰۷ـ *مجمع الزوائد و مبع القوائد*، نورالدین علی بن أبی‌بکر الهیثمی (م ۸۰۷)، بیروت، دارالکتاب العربی، چ ۳، ۱۴۰۲ ق، ۱۰ ج.
۲۰۸ـ *مجمع الفائدة و البرهان*، احمد الاردبیلی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۰۹ـ مجموعه *آثار ـ زن*، علی شریعتی، انتشارات سبز، چ ۲، ۱۳۶۲ ش.
۲۱۰ـ مجموعه *کامل قوانین و مقررات اساسی*، فرج‌الله قربانی، تهران، دانشور، چ ۳.
۲۱۱ـ مجموعه *نظریات شورای نگهبان*، حسین مهرپور، تهران، کیهان، چ ۱، ۱۳۷۱ ش.
۲۱۲ـ *المحاسن*، أبی جعفر احمد بن محمد بن خالد البرقی، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین الحسینی، قم، دارالکتب الاسلامیة، چ ۲، ۶۵۴ ص.
۲۱۳ـ *محاضرات فی اصول الفقه*، السید ابوالقاسم الخوئی (م ۱۴۱۳ ق)، مقرّر: محمد اسحاق الفیاض، قم، انتشارات امام موسی صدر، ۵ ج.
۲۱۴ـ *محجة البضاء*، محمد محسن الفیض الکاشانی (م ۱۰۹۱)، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۷ ق، ۸ ج در ۴ مجلد.
۲۱۵ـ مختصر *تاریخ دمشق لابن عساکر*، محمد بن مکرّم ابن منظور (م ۷۱۱)، تحقیق: ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، دارالفکر، چ ۱، ۱۴۰۴ ق، ۱۲ ج در ۶ مجلد.
۲۱۶ـ *مدارک الاحکام*، سید علی العاملی، قم، مؤسسة آل البیت، ج ۱، ۱۴۱۰ ق.
۲۱۷ـ مدی *سلطان الارادة فی الطلاق*، مصطفی ابراهیم الزلمی، بغداد، مطبعة العانی، چ ۱، ۱۴۰۴ ق.
۲۱۸ـ *مرآة العقول*، محمد باقر المجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیّة، چ ۲، ۱۳۶۳ ش، ۲۶ ج.
۲۱۹ـ *المرأة فی التاریخ و الشریعة*، اسعد البحرانی، بیروت، دارالانفاس، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.
۲۲۰ـ *المرأة فی الفکر الاسلامی*، جمال محمد الباجوری، عراق، الامانة العامة للثقافة و الشباب، ۱۴۰۶ ق، ۲ ج.
۲۲۱ـ *المرأة فی القرآن*، عبّاس محمود عقاد، مصر، نهضة، ۱۴۴ ص.

۲۲۲ـ *المرأة فی القرآن و السنة*، أحمد محمد دروزه، دمشق، دارالجلیل للطباعة والنشر، چ ۲، ۱۰۹۵ م، ۲۷۰ ص.
۲۲۳ـ مروج *الذهب* و معادن *الجوهر*، علی بن الحسن المسعودی (م ۳۴۶)، تحقیق: محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة ۱۴۰۲ ق، ۴ ج.
۲۲۴ـ مسئلهٔ حجاب، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، چ ۳۲، ۱۳۶۹ ش.
۲۲۵ـ مسالک *الافهام*، زین‌الدین العاملی (م ۹۶۶)، قم: مکتبة بصیرتی، چاپ سنگی.
۲۲۶ـ *المستدرک*، ابو عبدالله الحاکم النیشابوری، بیروت، دارالمعرفة، ۴ ج.
۲۲۷ـ مستدرک *الوسائل*، حسین النوری الطبرسی (م ۱۳۲۰)، بیروت، مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۰۸ ق، ۱۸ ج.
۲۲۸ـ *المستطرف فی کل فن مستظرف*، شهاب‌الدین محمد بن احمد الأبشهی المحلی (م ۸۵۰)، حاشیه: تقی‌الدین ابی‌بکر بن علی الحموی القادری.
۲۲۹ـ مستمسک *العروة الوثقی*، سید محسن الطباطبائی الحکیم، قم، منشورات مکتبة آیةالله المرعشی، چ ۱، ۱۴۰۴ ق، ۱۴ ج.
۲۳۰ـ مسند *احمد بن حنبل*، أحمد بن حنبلی الشیبانی (م ۲۴۱)، تحقیق و تصحیح: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، چ ۲، ۱۴۱۴ ق، ۱۰ ج.
۲۳۱ـ مسند *الحمیدی*، عبدالله بن الزبیر الحمیدی (م ۲۱۹)، تحقیق: حبیب الرحمن الاعظمی، بیروت، عالم الکتب، ۲ ج.
۲۳۲ـ *المصباح المنیر*، احمد بن محمد الفیومی (م ۷۷۰)، تصحیح: محمد محی‌الدین عبدالحمید المدرس، ۱۳۴۷ ق، ۲ ج در یک مجلد.
۲۳۳ـ مصادر *نهج البلاغة* و *اسانیده*، سید عبدالزهراء الحسینی الخطیب، بیروت، دارالأضواء، چ ۳، ۱۴۰۵ ق، ۴ ج.
۲۳۴ـ *المصنف*، عبدالرزاق بن همّام الصنعانی (م ۲۱۱)، تحقیق: حبیب الرحمن الاعظمی، بیروت، مجلس العلمی، ۱۳۹۰ ق، ۱۱ ج.
۲۳۵ـ معالم *القربة فی احکام الحسبة*، محمد بن محمد بن احمد القرشی (م ۷۲۹)، تحقیق: محمد محمود شعبان و صدیق أحمد عیسی المطیعی، قم، مرکز النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۰۸ ق.
۲۳۶ـ معانی *الأخبار*، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، شیخ الصدوق (م ۳۸۱)، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۲۳۷ـ *المعتمد*، السید رضا الخلخالی، تقریرات درس: السید ابوالقاسم الموسوی الخویی (م ۱۴۱۳)، قم، لطفی، چ ۱، ۱۴۰۹ ق، ۵ ج.

۲۳۸ـ معجم *الفاظ الحدیث النبوی*، أ.ی. ونسنک و. ی. پ. مَنسنج، لیدن، مطبعة بریل، ۸ ج.
۲۳۹ـ معجم رجال *الحدیث*، سید ابوالقاسم الخویی، قم، مرکز نشر آثار شیعة، چ ۴، ۱۴۱۰ ق، ۲۴ ج.
۲۴۰ـ معجم *الکبیر*، سلیمان بن أحمد الطبرانی (م ۳۶۰)، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ ۲، ۱۴۰۴ ق، ۲۵ ج.
۲۴۱ـ *المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغة*، محمد دشتی و کاظم محمدی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۴۲ـ *مفاتیح الشرایع*، محسن الفیض الکاشانی (م ۱۰۹۱)، تحقیق: السید مهدی الرجائی، قم مجمع الذخائر الاسلامیّة، ۱۴۰۱ ق، ۳ ج.
۲۴۳ـ مفردات فی غریب *القرآن*، أبوالقاسم الحسین بن محمد الراغب الأصفهانی (م ۵۰۲)، تحقیق: محمد سید کیلانی، مصر، شرکة مکتبة و مطبعة مصطفی البالی الحلبی، ۱۳۸۱ ق، ۵۵۸ ص.
۲۴۴ـ *المفصل فی احکام المرأة و البیت المسلم*، عبدالکریم زیدان، بیروت، مؤسسة الرسالة، چ ۲، ۱۴۱۵ ق، ۱۱ ج.
۲۴۵ـ *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، جواد علی، بغداد، جامعة بغداد، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۲۴۶ـ *مقتل الحسین*، عبدالرزاق المقرم، قم، مکتبة داوری، چ ۵.
۲۴۷ـ مقدمه عمومی *علم حقوق*، محمد جعفر جعفری لنگرودی، تهران، انتشارات حقوقی گنج دانش، ۱۳۶۲ ش.
۲۴۸ـ مکاتیب *الرسول*، علی بن حسینعلی الاحمدی، بیروت، دارصعب، ۳ ج.
۲۴۹ـ مکارم الاخلاق، أبی نصر، الحسین بن الفضل الطبرسی (م ۵۴۷)، بیروت، مؤسسة الاعلمی، چ ۶، ۱۹۷۳ م، ۲ ج.
۲۵۰ـ من بطولات *المرأة فی القرآن* الکریم، ابراهیم هلال، مکتبة النهضة المصریة و مطبعة السعادة، ۱۴۰۶ ق ـ ۱۹۸۵ م.
۲۵۱ـ من لایحضره *الفقیه*، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (م ۳۸۱)، بیروت، دارصعب و دارالتعارف، ۱۴۰۱ ق، ۴ ج.
۲۵۲ـ *المواعظ*، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (م ۳۸۱)، ترجمه: عزیزالله عُطاردی، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۹ ص.
۲۵۳ـ من وحی *القرآن*، سید محمد حسین فضل‌الله، بیروت، دارالزهراء، چ ۳، ۱۴۰۵ ق، ۲۵ ج در ۱۱ مجلد.
۲۵۴ـ منهاج *الصالحین*، سید ابوالقاسم الخوئی (م ۱۴۱۳) قم، مهر، چ ۲۸، ۱۴۱۰ ق.

۲۵۵ـ *منهاج الصالحین*، سید محسن حکیم، حاشیه و تعلیق: السید محمد باقر الصدر، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۲ ج.
۲۵۶ـ *منهاج القرآنی فی التشریع*، عبدالستار فتح‌الله سعید، مصر، دارالطباعة و النشر الاسلامیّة، چ ۱، ۱۴۱۳ ق، ۸۵۴ ص.
۲۵۷ـ موسوعة *اطراف الحدیث النبوی*، محمد ابوهاجر زغلول، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.
۲۵۸ـ موسوعة *الفقه الاسلامی*، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیّة، مصر، وزارة الاوقاف، ۱۴۰۶ ق، ۲۰ ج در ۱۰ مجلد.
۲۵۹ـ موسوعة فقه *المرأة المسلمة*، خالد العک، دمشق، دارالایمان، چ ۱، ۱۴۱۳ ق، ۷۹۱ ص.
۲۶۰ـ *مهاتماگاندی* در جستجوی حقیقت، کیا خجسته، تهران، نشر مرکز، چ ۱، ۱۳۷۲ ش.
۲۶۱ـ *المیراث فی الاسلام و القانون*، احمد الغندور، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۶ م، ۳۰۲ ص.
۲۶۲ـ *المیراث المقارن*، محمد عبدالرحیم الکشکی، بغداد، دارالنذیر، چ ۳، ۱۳۹۰ ق.
۲۶۳ـ میزان *الحکمة*، محمد محمدی ری شهری، قم: مکتبة الاعلام السلامی، ۱۴۰۳ ق، ۱۰ ج.
۲۶۴ـ *المیزان فی تفسیر القرآن*، محمد حسین الطباطبایی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، چ ۲، ۱۳۹۱ ق.
۲۶۵ـ نثر *الدّر*، ابوسعید، منصور بن الحسین الآبی (م ۴۲۱)، تحقیق: محمد علی قرنة و علی محمد البجاوی و... قاهرة، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۱ـ۱۹۸۹ م، ۶ ج.
۲۶۶ـ نظام حقوق زن در اسلام، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چ ۱۴، ۱۳۶۹ ش.
۲۶۷ـ *نفقهٔ* زوجه، حسین فرشتیان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۱ ش.
۲۶۸ـ نور *ملکوت قرآن*، محمد حسین حسینی طهرانی، انتشارات علامه طباطبایی، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۲۶۹ـ *نهایة الأرب فی فنون الأدب*، شهاب‌الدین احمد بن عبدالوهاب النویری (م ۷۳۱)، تحقیق: لجنة المحققین، قاهرة، دارالکتب المصریة، ۱۳۴۷ـ۱۴۱۷ ق، ۳۱ ج.
۲۷۰ـ نهج *البلاغة*، السید الشریف ابوالحسن محمد الرضی (م ۴۰۶)، تصحیح: صبحی صالح، بیروت، چ ۱، ۱۳۸۷ ق، ۸۵۳ ص.
۲۷۱ـ *نیل الاوطار*، محمد بن علی الشوکانی (م ۱۲۵۵)، بیروت، دارالجیل، ۱۰ ج در ۶ مجلد.
۲۷۲ـ *وسائل الشیعة*، محمد بن الحسن الحرالعاملی (م ۱۱۰۴)، تحقیق و تصحیح: عبدالرحیم الربانی الشیرازی، تهران، مکتبة الاسلامیّة، چ ۲، ۱۳۸۸ ق، ۲۰ ج، و تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، قم، مؤسسة آل البیت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ ق، ۳۰ ج.
۲۷۳ـ *الوسیط*، عبدالرزاق السنهوری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۰ ج.

۲۷۴ـ ویژگی‌های زن و ورزش، کریستن ولز، ترجمه: سکینه خرازی، تهران، کمیته ملی المپیک جمهوری اسلامی ایران، چ ۱، ۱۳۷۰ ش.

ب. نشریات

۱ـ پیام زن، ماهنامه، قم، صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیهٔ قم، مدیر مسئول: محمد جعفری گیلانی، سردبیر: سید ضیاء مرتضی، اولین شماره فروردین ۱۳۷۱ ش.
۲ـ تربیت، ماهنامه، صاحب امتیاز: امور تربیتی وزارت آموزش و پرورش.
۳ـ حوزه، دو ماهنامه، قم، صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علیمه قم، مدیر مسئول: محمد جعفری گیلانی، سردبیر: عبدالرضا ایزدپناه، اولین شماره آبان ۱۳۶۲ ش.
۴ـ *رسالة الاسلام*، ماهنامه، مشهد و قاهره، صاحب امتیاز و ناشر: مجمع البحوث الاسلامیّة للأستانة الرضویة المقدسة و مجمع التقریب بین المذاهب الاسلامیّة، اولین شماره ربیع‌الاول ۱۳۶۸ ق.
۵ـ *روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، صاحب امتیاز: دادگستری جمهوری اسلامی ایران.
۶ـ همشهری، روزنامه، تهران، صاحب امتیاز: شهردار تهران، سردبیر و مدیر مسئول: غلامحسین کرباسچی و مرتضی الویری، اولین شماره: ۲۴ آذر ۱۳۷۱ ش.
۷ـ *ره آورد*، فصلنامه، صاحب امتیاز و مدیر مسئول: محمد حاج علی اکبری، سردبیر: حمید آقایی، اولین شماره: زمستان ۱۳۷۲ ش.
۸ـ *زنان*، ماهنامه، تهران، صاحب امتیاز و مدیر مسئول: شهلا شرکت، اولین شماره: بهمن ۱۳۷۰ ش.
۹ـ زن روز، هفته نامه، تهران، صاحب امتیاز: مؤسسه کیهان، زیر نظر: شورای سردبیری.
۱۰ـ *علم و جامعه*، نشریه ایرانیان خارج از کشور.
۱۱ـ *فرزانه*، فصلنامه، تهران، صاحب امتیاز و مدیر مسئول: معصومه ابتکار، سردبیر: محبوبه عباسقلی زاده، اولین شماره: پاییز ۱۳۷۲ ش.
۱۲ـ *فصلنامه علوم حدیث*، فصلنامه، قم: صاحب امتیاز: دانشکدهٔ علوم حدیث، مدیر مسئول: محمد محمدی نیک (ری شهری)، سردبیر مهدی مهریزی، اولین شماره: پاییز ۱۳۷۵ ش.
۱۳ـ *فقه*، فصلنامه، قم، صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علیمه قم، مدیر مسئول: عبدالرضا ایزدپناه، سردبیر: محمد حسن نجفی، اولین شماره: بهمن ۱۳۷۲ ش.
۱۴ـ *کلک*، ماهنامه، صاحب امتیاز و مدیر مسئول: کسری حاج سید جوادی، سردبیر: علی دهباشی، اولین شماره: فروردین ۱۳۶۹ ش

۱۵ـ مجله *قضایی و حقوقی دادگستری*، فصلنامه، تهران. صاحب امتیاز: قوهٔ قضائیه، مدیر مسئول: حسین کریمی، سردبیر: غلامحسین الهام، اولین شماره: پاییز ۱۳۷۰ ش.
۱۶ـ *المنار*، ماهنامه، مصر، صاحب امتیاز، مدیر مسئول و سردبیر: سید محمد رشید رضا، اولین شماره: ۱۳۱۵ ق.
۱۷ـ *نامه مفید*، فصلنامه، قم، صاحب امتیاز: دانشگاه مفید قم، مدیر مسئول: سید مسعود موسوی کریمی، سردبیر: سید ابوالفضل موسویان، اولین شماره، بهار ۱۳۷۴ ش.
۱۸ـ *ندا*، فصلنامه، جمعیت زنان جمهوری اسلامی ایران، صاحب امتیاز و مدیر مسئول: زهرا مصطفوی.

موقعیت به میان می‌آید انگیزه‌های افراد و تعاملات میان آنها از تحلیل کنار گذاشته می‌شود. اقتصاددانان علاقه‌ای به شخصیت مدیران ندارند بلکه نگاه‌شان متوجه سرشت بازاری است که شرکتها باید در چارچوب آن فعالیت کنند؛ انسان‌شناسان نیز چندان علاقه‌ای به ارزشهای اعضای قبیله ندارند و بیشتر پیگیر تأثیر ساختار قبیله بر رفتار اعضایش هستند. به باور والتس این تمایز میان کیفیات سطح واحدها و کیفیات سطح سیستمی در مورد هر دو دسته علوم اجتماعی و طبیعی صادق است.

به گفتهٔ والتس تنها در صورتی قادر به تبیین روابط بین‌الملل هستیم که بتوانیم میان این عوامل مطرح در سطح واحدها و سطح سیستم تمایز بگذاریم. از آنجا که وی نظام را تشکیل یافته از واحدهای متعامل به همراه یک ساختار می‌داند روشن است که برای در امان ماندن از همان دام تقلیل‌گرایی که خودش یادآور شده است باید ساختار را بسیار به دقت تعریف کند. به گفتهٔ وی ساختار هر سیستم یا نظام سه ویژگی تعیین‌کننده دارد: نخست، اصولی که اجزا براساس آن آرایش می‌یابند؛ دوم ویژگیهای واحدها؛ و سوم، توزیع تواناییها میان واحدها.

ویژگی نخست به شیوهٔ سامان یافتن واحدهای تشکیل‌دهندهٔ نظام اشاره دارد. در اینجا والتس میان اصول نظم دهنده‌ای که در نظامهای سیاسی حاکم است و اصولی که در نظام بین‌المللی وجود دارد فرق می‌گذارد. این همان تفاوت میان اقتدارگریزی و سلسله مراتب است، تمایز میان نظامی سیاسی که در آن واحدها برحسب سلسله مراتب قدرت با یکدیگر روابطی دارند که در قانون اساسی و قوانین عادی تصریح شده است و نظامی که در آن نشانی از این گونه روابط قدرت رسمی وجود ندارد. در وضعیت اقتدارگریزی، نظام اساساً بر خودیاری مبتنی است. از دید والتس، تفاوت اساسی میان سیاست داخلی و سیاست بین‌الملل همان تمایز میان ساختارهایی که در یک نظام سیاسی به چشم می‌خورند و ساختارهای موجود در نظام بین‌الملل است که نمی‌توان آنها را با مشاهدهٔ ویژگیهای واحدهای تشکیل‌دهندهٔ نظام دریافت.

ویژگی دوم، ناظر بر کارویژه‌هایی است که واحدها در نظام به اجرا می‌گذارند. در حالی که وجه مشخصهٔ نظامهای داخلی وجود مناسبات فرادستی و فرودستی میان اجزاست نظام بین‌المللی در برگیرندهٔ واحدهایی است که کارویژه‌های یکسانی دارند. واحدهای نظام بین‌المللی، دولتها هستند و همهٔ دولتها باید کارویژه‌های یکسانی را به اجرا گذارند. این دقیقاً برخلاف تنوّع و گوناگونی کارویژه‌ها در سیاست داخلی است. والتس به صراحت می‌گوید که دولتها یگانه بازیگران نظام بین‌المللی نیستند و هرگز نبوده‌اند اما مهم‌ترین بازیگر این عرصه‌اند. نکتهٔ تعیین‌کننده این است که دولتها همگی واجد یک ویژگی هستند که پیوند آشکاری با ساختار اقتدارگریز نظام دارد: حاکمیت.

سومین ویژگی ساختارها، توزیع تواناییها میان واحدهای تشکیل‌دهندهٔ نظام است. از دید والتس، این یک ویژگی تعیین‌کننده است زیرا **همهٔ** نظامهای بین‌المللی اقتدارگریز هستند و در *تمامی* نظامهای بین‌المللی، واحدها کارویژه‌های یکسانی دارند. تنها فرق نظامهای بین‌المللی با هم در نحوهٔ توزیع تواناییها در میان واحدهاست. والتس می‌گوید با دگرگون شدن توزیع تواناییها ساختار نظام هم دگرگون می‌شود. آیا این به معنی درغلتیدن به همان ورطهٔ تقلیل‌گرایی نیست که او در آثار دیگران خاطرنشانش می‌سازد؟ پاسخ وی ساده است: «گرچه تواناییها جزو ویژگیهای واحدها هستند ولی توزیع تواناییها میان واحدها چنین نیست. توزیع تواناییها میان واحدها جزو ویژگیهای واحدها نیست بلکه مفهومی سیستمی است»[۲۴]. بر این اساس، تصویری موقعیتی از نحوهٔ استقرار دولتها نسبت به هم به‌دست می‌آید. در اینجا وصف «موقعیتی» صرفاً اشاره به قدرت هر دولت **نسبت** به دیگر دولتها دارد و ناظر بر تواناییهای مطلق هر دولت نیست. برای دستیابی به این تصویر موقعیتی، نیازی به تحقیق دربارهٔ ایدئولوژی یا باورهای رهبران و نیز اتحادیه‌ها و تعاملات میان آنها نیست بلکه تنها باید وضعیت نسبی قدرت آنها را بررسی کنیم. همان‌گونه که بالاتر یادآور شدیم هر گونه تغییری در توزیع تواناییها به تغییر آرایش قطبی نظام می‌انجامد. بر این اساس، والتس ساختار قطبی نظام